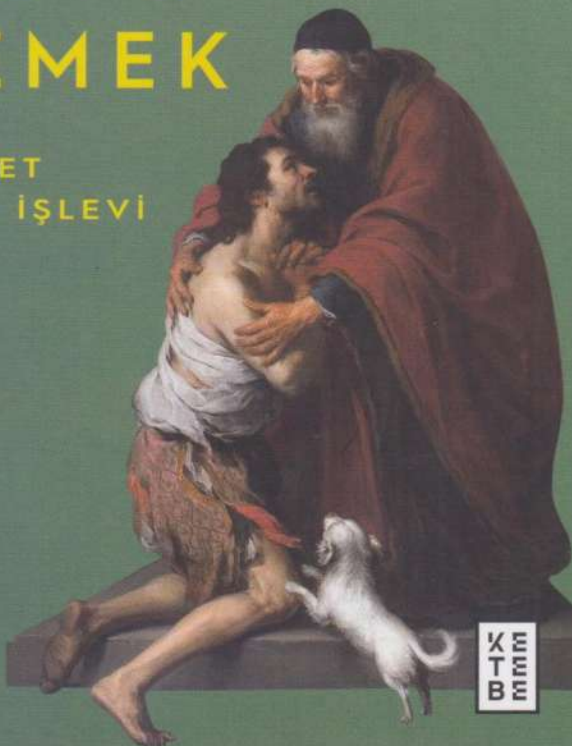
LOUVAIN ÜNİVERSİTESİ DERSLERİ - 1981

MICHEL FOUCAULT

KABAHAT İŞLEMEK - DOĞRUYU SÖYLEMEK

İTİRAFIN ADALET KURUMUNDAKİ İŞLEVİ

Türkçesi
Ayşe Deniz Temiz



TEORİ

KETEBE

ISBN: 978-625-8486-94-0

ketebe.com

Ketebe Yayınları: 630 | **Teori**



Yayın Yönetmeni
Furkan Çalışkan

Dizi Editörü
Murat Erşen

Yayıma Hazırlayan
Kadir Yılmaz

Düzelti
Samet Tınas
İslâm Dalp

Kapak
Harun Tan

Mizanpaj
Nilgün Sönmez

1. BASKI

Mayıs 2022
İstanbul

Ketebe Yayınları
Sertifika No: 49619
Maltepe Mahallesi Fetih
Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212 612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Matsis Matbaa Hizmetleri
San. ve Tic. Ltd. Şti
Sertifika No: 40421
Tevfik Bey Mah. Dr. Ali Demir Cad.
No: 51 Sefaköy Küçükçekmece /
İstanbul Tel: 212 624 21 11

LOUVAIN ÜNİVERSİTESİ
DERSLERİ - 1981

MICHEL FOUCAULT

KABAHAT İŞLEMEK - DOĞRUYU SÖYLEMEK

İTİRAFIN ADALET KURUMUNDAKİ İŞLEVİ

Türkçesi
Ayşe Deniz Temiz



Michel Foucault

15 Ekim 1926'da Poitiers'de doğdu, 25 Haziran 1984'te Paris'te öldü. Lycée Henri-IV ve sonrasında École Normale Supérieure'de okudu. Hyppolite ve Althusser'in öğrencisi oldu. Sorbonne'da felsefe ve psikoloji okudu. 1961'de *Deliliğin Tarihi* yayımlandı. Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde felsefe bölümünde 1960-66 arası dersler verdi. 1963'te *Kliniğin Doğuşu*, 1966'da *Kelimeler ve Şeyler* yayımlandı. Tunus ve Vincennes'i müteakiben 1970'de Collége de France'a geçti. 1975'te *Hapishanenin Doğuşu*, 1976'da *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi çıktı. Foucault vefatına kadar dünyanın dört bir yanında dersler verdi, '68 sonrası dünyanın en etkili düşünürlerinden biri haline geldi.

Ayşe Deniz Temiz

Ortaöğrenimini İzmir Bornova Anadolu Lisesi'nde, lisansını Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde Şehir Planlama bölümünde tamamladı. Modernlik ve sonrası dönemin mimarlık ve şehircilik teorileri ışığında İzmir tarihî kent merkezinin 1980 sonrası dönüşümünü eleştiren yüksek lisans tezini yazdı. Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nda başladığı meslek yaşamını New York Eyalet Üniversitesi'nde sürdürerek Karşılaştırmalı Edebiyat doktorasını burslu olarak tamamladı. Üniversitede kısa bir süre ders verdikten sonra araştırmalarını bağımsız olarak sürdürmeyi seçti. 19. ve 20. yüzyıl edebiyat ve felsefesi üzerine makaleleri akademik dergilerde yayımlanmaktadır. Herman Melville ve Joseph Conrad'ın denizcilik eksenli sömürgeciliği konu alan romanlarının yanısıra düşünce, bilim ve teknoloji tarihi alanında Saint-Simon, Auguste Comte, Henri Beyle Stendhal gibi I. Sanayi Devrimi dönemi düşünürlerinin, ve Frances Yates, Jacques Rancière, ve John Lardas Modern gibi çağdaş teorisyenlerin eserlerini çevirmiştir.

İÇİNDEKİLER

felsefesi. • Ceza kurumunda "yargılanmakta olan kişinin kim olduğu" sorunu. • Ceza pratikleri ve yönetim teknolojisi. • Hakikat aracılığıyla yönetmek.

BİRİNCİ DERS
22 NİSAN 1981 / 59

Doğru sözün siyasal ve kurumsal etnolojisi. • Doğru söylemek, hakkı söylemek. • Çalışmanın kapsamı. • Homeros'un İlyada *yapıtında hakikat söylemi ve yargılama. • Menelaos ile Antilokhos arasındaki çekişme. • Antilokhos'un itirafının amacı. • Adalet ve* agon*;* agon *ve hakikat. • Araba yarışı ve yemin sınavı, hakikate ilişkin iki tören, güçlerin gerçek ölçüsünü adil biçimde temsil etmeyi amaçlayan iki oyun. • Bir anma töreni. • Hesiod'un* İşler ve Günler *yapıtında hakikat söylemi ve yargılama. •* Dikazein *ve* krinein. • Dikazein*'de davacıların ve tanıkların yemini: hasımların toplumsal nüfuzunu kıstas alan iki kişilik bir oyun. •* Krinein*'de yargıcın yemini:* dikaion*'u kıstas alan üç kişilik bir oyun. • Hasımların toplumsal nüfuzundan "şeylerin gerçeği"ne geçiş:* dikaion *ve* alethes.

İKİNCİ DERS
28 NİSAN 1981 / 97

Sofokles'in *Kral Oedipus* yapıtında yasanın temsili. • Yargıya özgü bir paradigma. • Tragedyanın temel unsurları • İki *anagnorisis*, üç *alethurgi.* • Hakikat söylemi ve kehânet. • Hakikat söylemi ve istibdat [*tyrannie*]. • Hakikat söylemi ve "itirafın sunduğu tanıklık". • Tarafların ihtişamı, sözün özgürlüğü ve soruşturmada hakikatin yaratacağı etkiyi belirleyen koşullar. • Oedipus'un idrakinin [*reconnaissance*] önkoşulu, Koro'nun idraki. • Doğruyu söylemekten "ben" demeye geçiş. • *Nomos* ile uyumlu bir süreç, kâhinin söylemini tekrarlayan ve *tekhne tekhnes* erbabının söylemini tamamlayan bir hakikat söylemi.

ÜÇÜNCÜ DERS
29 NİSAN 1981 / 143

Hristiyanlığın ilk döneminde metnin şerhi [*herméneutique du texte*] ve benliğin şerhi [*herméneutique de soi*]. • Hristiyanlık-öncesi antik dönemde kişinin kendisi hakkındaki hakikat söylemi. • Pisagorcu vicdan muhasebesi: benliğin arındırılması ve hafıza tekniği. • Stoacı vicdan muhasebesi: kendini yönetmek ve kuralın hatırlanması. • Stoacı *expositio animae*: ihtirasların tedavisi ve serbestlik derecesi. • İlk dönem Hristiyanlıkta tövbe. • Topluma yeniden kabul sorunu. • Bir hali ifade eden toplumsal bir konum olarak tövbe. • *Exomologesis*'in anlamları. • İtiraf biçimini alan yaşam, yaşam biçimine dönüşen itiraf. • Af dileme merasimi. • Tıbbi veya hukuki modelin ötesinde, şahadet modeli. • Kişinin kendisi hakkındaki hakikat söylemi ve benliğin köreltilmesi. • Kişinin kendisini bir günahkâr olarak ifşa etmesinden benliğin söze dökülmesine geçiş: ayartma ve yanılsama.

DÖRDÜNCÜ DERS
6 MAYIS 1981 / 185

IV.-V. yüzyıl manastır kurumlarında hakikat söylemi pratiği: *Apophtegmata Patrum* ve Cassianus'un yazıları. • Tövbekâr yaşam ve felsefi varoluş arasında, manastır yaşamı. • Antik dönemde vicdan kılavuzluğunun niteliği. • Manastır düzeninde vicdan kılavuzluğunun niteliği: sınırsız, şeklî, ve meşruiyeti kendinden menkul bir itaat biçimi; tevazu, sabır ve teslimiyet; söze dökme ilişkisinin yön değiştirmesi. • Manastır düzeninde [*monachisme*] vicdan muhasebesinin niteliği: *actum*'dan *cogitatio*'ya geçiş. • Düşüncenin kıpırtısı ve yanılsama. • *Discrimen* ve *discretio*: itiraf, ve düşüncenin kökeni. • Kişinin kendisine ilişkin hakikat söylemi, düşüncenin şerhi [*herméneutique de la pensée*], ve hukukun öznesi.

BEŞİNCİ DERS
13 MAYIS 1981 / 231

IV. ve V. yüzyılda exagoreusis'in niteliği. • Kendinden vazgeçme. • Metnin hakikati ve benliğin hakikati. • Protestanlık'ta metnin şerhi [herméneutique du texte] ve benliğin şerhinin [herméneutique de soi] özgürleşmesi ve çakışması. • Yanılsama, kanıt ve anlam (Descartes ve Locke). • Benliğin kendi hakkında yanılması ve bilinçdışı (Schopenhauer ve Freud). • IV. ve VII. yüzyıllar arası kilise geleneğinde itirafın yargıya has bir niteliğe bürünmesi. • İlk manastır cemaatlerinde ve laik cemaatlerde exagoreusis ile exomolegesis'in içiçe geçmesi. • Tarifeye bağlı tövbenin özellikleri ve kökenleri: manastır modeli ve Alman hukuku modeli. • Zorunlu itirafın XIII. yüzyılda ibadete dönüşmesi ve kurumsallaşması. • İnsan ile Tanrı arasındaki ilişkilerin yargıya has bir niteliğe bürünmesi. • Confessio oris'te itirafın biçim ve anlamları.

ALTINCI DERS
20 MAYIS 1981 / 275

Dinî ve siyasi kurumların yargıya has bir yapıya bürünmesi. • Yargıç Tanrı'dan Adalet Devletine geçiş: egemenlik ve hakikat. • İtiraf, işkence, ve hakikatin sorgulama yoluyla sınanması. • İtiraf, işkence, ve yasal kanıt. • İtiraf, egemen yasa, egemen vicdan ve cezai sözleşme. • Kendi hakkında hakikat söylemi, kanıt, ve ceza tiyatrosu. • Başkası hakkında hakikat söylemi, muayene ve adlî psikiyatri. • Eylemin fail ile ilişkilendirilmesi: XIX. yüzyılda töhmet altındaki öznellik [*subjectivité criminelle*] sorusu. • Saplantı [*la monomanie*], ve suçun psikiyatrinin konusu olarak kurgulanması. • Soysuzlaşma [*La dégénérescence*] ve suçlunun toplumsal savunmanın hedefi olarak kurgulanması. • Sorumluluktan tehlike arz eden özneye, hukukun öznesinden töhmet altındaki bireye geçiş. • XX. yüzyılda töhmet altındaki öznellik sorusu. • Öznenin şerhi [*herméneutique du sujet*] ve suçun suçlu için ifade ettiği anlam. • Kaza, olasılık, ve suç riski katsayısı. • Özneye dair hakikat söylemi, çağdaş ceza sisteminde gedik.

BENLİĞİN GÖZENEKLERİ, SOYKÜTÜĞÜN HALKALARI

Emir verenlerin kendilerinin de, üzerinde iktidar uyguladıkları kimseler kadar, genel itaat sistemi tarafından sarmaladıklarını bildikleri, ve bu yüzden korkudan titredikleri yerde terör vardır.

Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*[1]

Louvain Dersleri, Foucault'nun 1975 yılında verdiği, *Toplumu Savunmak Gerekir* başlığı altında toplanan seminer dizisinde ortaya attığı "biyo-iktidar" kavramının kılavuzluğunda giriştiği, yönetim mantığı yahut zihniyeti [*gouvernmentality*] ve iktidar teknolojilerinin soykütüğünü inşa etmeye yönelik projenin parçasıdır.[2] Özellikle *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (1977-1978) ve onu izleyen *Biyopolitikanın Doğuşu* (1978-1979) temalı dersler,[3] bir şehir veya ülkenin yahut bir şehir ya da

1 Çeviri bana ait.

2 Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976* (Paris: Gallimard/Seuil, 1997).

3 Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978,* Alessandro Fontano, François Ewald, Michel Snellart (der.) (Paris: Gallimard/Seuil, 2004); *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979,* Alessandro Fontano, François Ewald, Michel Snellart (der.) (Paris: Gallimard/Seuil, 2004).

ülkede yaşayan birey ve toplulukların yönetimine hâkim olan anlayış ve tekniklerin izini sürer. İlk seminer dizisinde Antik Yunan'dan başlayarak ilk dönem Hristiyanlık, Orta Çağ, Rönesans ve Reform'un ardından egemen devletlerin kuruluşuna uzanan ve yüzyıl gibi kısa bir süre sonra, Aydınlanma'nın peşi sıra liberal iktisadın tedavüle girmesiyle birlikte egemenlik sınırlarının geçirgen hale gelmesi, ve devlet erkinin tüccar sermayesi karşısında zayıflamasına yol açan dönüşümler ele alınır. Takip eden seminer dizisi iki dünya savaşını kapsayan dönemde liberalizmin geçici bir süreliğine geri adım atarak yerini devletçi ve korumacı bir siyasal iktisat düzenine bırakmasını, ardından Almanya'ya özgü devletçi-korumacı modelin Amerikan devletçi iktisadı tarafından yenilgiye uğratılmasıyla birlikte ABD'nin finansal garantörlüğünde liberalizmin hâkimiyetini bir kez daha ilan etmesini ele alır.

Bütün bu anlatı içinde liberalizmin, Hobsbawm'ın Devrimler Çağı olarak adlandırdığı XIX. yüzyılda maruz kaldığı kriz, iki seminer dizisinin arasında kalan açıklığa düşer, ancak Foucault bu dönemi başlı başına ele alınması gereken bir kırılma noktası olarak işaret eder—tıpkı 1984'teki *Hakikat Cesareti* temalı seminerlerde de XIX. yüzyıl hakikat söylemi pratikleri ve daha tanımlı olarak kinizmi enine boyuna ele alacak bir proje için çağrı yaptığı gibi.[4] Öyleyse 1980 tarihli Louvain Dersleri'nin bu soykütüğünün karanlıkta kalan kısmına, XIX. yüzyıla odaklanacağı varsayılabilir. Dersler bu varsayımı boşa çıkarmaz, ancak bundan daha fazlasını gerçekleştirir. Yönetim teknolojilerinin soykütüğünün çizgisel bir gelişim izlemediği, önceki seminerler boyunca pek çok kez vurgulanmıştır. Louvain Dersleri'nde, XVIII. yüzyıla dek kurulmuş tarihsel omurganın şaşırtıcı bir biçimde kendi üzerine katlanmasına ve varış noktasının ilk çıkış noktasıyla üst üste çakışmasına tanık oluruz. Yönetim mantığının eski ve yeni dönemler

4 *Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984,* Alessandro Fontano, François Ewald, Michel Snellart (der.) (Paris: Gallimard/ Seuil, 2008).

arasında mekik dokuyan, gediklerle malûl bir zamansallık sergilediğini ileri sürerken Foucault, geçmiş iktidar tekniklerinin tarihin çok ileri bir evresinde hortlayabileceğini daha önce birçok yerde belirtmiştir. Zamanda kırılmalar, geri dönüşler veya ileriye yönelik kehânetleri içeren, Nietzsche'nin deyimiyle "zamansız" [*unzeitgemässe*] olarak nitelenebilecek yönetim teknolojileri, Foucault'nun sömürgeciliğin yarattığı etkiye ilişkin tespitiyle kıyaslanabilir: Batı toplumları, zihinsel haritalarında kendilerine çok uzak, aralarında hiçbir ortaklığın bulunmadığı iptidai kültürler olarak işaretledikleri ülkelerde, bizzat emperyalist iktidarlar marifetiyle onyıllar boyunca denenerek geliştirilmiş birtakım iktidar teknolojilerini, Foucault'nun "sömürgeciliğin bumerangı" tabir ettiği mekanizma aracılığıyla, bir anda kendi kapılarında bulabilirler. İşte Louvain Dersleri, perspektif kurallarını çökerten bu türden deneyimlerin zaman düzlemindeki muadili olan şaşırtıcı ricat hamlelerinden birine tanıklık eder: *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda gösterildiği gibi, Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan ve II. Dünya Savaşı sonrasında "yeni" sıfatıyla ikinci kez vaftiz edilerek ustalık çağını ilan eden liberalizmin tezahürü olan Güvenlik Toplumu veya Sivil Toplum içerisinden, yönetim mantığının en ilkel evresine tekabül eden Yargı ve Ceza'ya doğru, çelişkili gibi görünen keskin bir geri dönüş gerçekleşir. Foucault yönetim mantığı içerisinde Yargı'nın yeniden başat bir konum edindiği bu dönüşümü usturuplu bir biçimde birbirine paralel iki ayrı zaman düzleminde ele alır. Tartışma temelde ceza hukukunun yeniden şekillendiği XIX. yüzyılın ikinci yarısına odaklanmış gibi görünse de, buradan mevcut âna, yani 1980 yılında Ceza Hukuku alanında Fransa ve Belçika'da cereyan etmekte olan liberalleşme tartışmalarına doğru incelikli birtakım hatlar çekilir. İki zaman kesidi arasındaki paralellik, her birinin içerdiği paradokslar, yani soru uyandıran pürüz noktaları üzerinden kurulur. Öte taraftan bu paradokslar liberalizmin Aydınlanma

döneminde ortaya çıkan, Ceza alanındaki ilk radikal ıslahatçı uygulamalarıyla kıyaslanır.

Soykütük analizinde dönüşümlerin "zamansız" niteliğine dikkat etmek kadar hayati önem taşıyan bir başka nokta da kriz dönemlerinin sunduğu zengin ipuçlarıdır. Aydınlanma sonrasında, "iktisatçılar" tabir edilen kadro (yahut çağdaşlarının verdiği isimle "tarikat"), "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" anlayışını egemen devlet idaresi üzerinde hâkim kılabilmişse, bunu o dönemde cereyan eden çetin tahıl kıtlığı ve peşi sıra gelen dizginsiz fiyat artışına borçludur. Egemen devletin sınır denetimi, ihracat ve ithalat kotaları ve yasakları, ülke içinde istifçiliğin yasaklanması gibi tedbirler -ki Foucault'nun mizahi bir imayla hatırlattığı gibi, o dönemde "Hububat Polisi" adıyla anılır- sonuçsuz kalmış, hatta işlerin daha da sarpa sarmasına yol açmıştır. Fizyokratlar yahut "iktisatçılar" yepyeni bir siyasal iktisat vizyonunu kuvveden fiile geçirmek için işte bu kriz dönemini fırsat bilirler. "Güvenlik Toplumu"nun doğuşu hakkında 1978 derslerinde ortaya konan bu tahlil, Foucault'nun Louvain Dersleri'nde izleyeceği yönteme dair önemli ipuçları sunar. Louvain'de ele alınan sorun, yani köhnemiş bir yönetim tarzı olan Yargı ve Ceza'nın toplum sahnesinde yeniden ön plana çıkması da, şehrin bir suç mekânına dönüşmesi karşısında polis aygıtının (bu kez bildiğimiz anlamdaki polisin) acizliği, kanun kaçağını âdeta bir kahramana dönüştüren "polisiye" edebiyatın doğuşu -diyelim, Victor Hugo, Honoré *de* Balzac, yahut karşı kıyıda G. K. Chesterton veya dönemin günlük gazete haberleri- ve aynı sıralarda, benzeri görülmedik birtakım suç türlerinin ("*monomanie*") pek çok ülkede birbiri ardına baş göstermesi gibi, birbiriyle rezonans halindeki bir dizi hadise biçiminde tezahür eden yeni bir kriz sonrasında gerçekleşir. Atlantik'in karşı kıyısında Melville'in "kararlı bir şekilde evden dışarı çıkıp sokaktan geçen herkesin şapkasını yere fırlatmaktan kendimi alıkoymak için güçlü bir ahlaki ilkeye ihtiyaç duyduğumda, bir an evvel denize açılmanın vakti

geldi de geçiyor derim," dediği andır bu. Hatırlarsak, *Moby Dick* (1856) de bir *"monomanie"* hikâyesidir.

Öyleyse "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" zihniyeti uluslararası siyasal iktisat alanını düzenlemede ne kadar başarılı olmuşsa, şehrin ve toplumun yönetim ilkesi olarak da o derece kifayetsiz kalmıştır. Peki, bu liberal düzen ne tür bir yönetim mantığına dayanıyordu? Bir kere, o güne dek yurttaş (*citoyen*), yahut halk (*peuple*), yani her halükârda "hukukun öznesi" (*sujet de droit*) olarak tarif edilen birey ve topluluk tanımları yerine, "insan türünün doğallığı" gibi salt biyolojik bir özelliğe atıfta bulunan "nüfus" (*population*) kavramını getiriyordu.[5] Biçimi belirsiz bir kitle içinde bireye ve topluluğa has nitelikleri böylece bulanıklaşan ve önemsizleşen "nüfus"un uzun vadeli davranışlarını, tıpkı mal ve para akışları gibi, öngörülebilir bir çokluk olarak ele almak mümkün hale geliyordu. İstatistik bilimi ve onun üzerine yaslandığı Newton ve Leibniz'in eş zamanlı icadı olan kalkülüs grafikleri sayesinde, nüfusun davranışlarının uzun vadede sergilediği düzenlilik veya desen tahmin edilebilecek, sapma gösteren davranışların genel içindeki payı ve bunlara ne dereceye kadar müsamaha

---

5 Foucault nüfus kavramının ilk ortaya atıldığı metinlerde, salgın, kıtlık, savaş, felaket vb. nedenlerle nüfusun azalmasının (*dépopulation*) karşıtı olarak, olumsuz anlamda kullanıldığını belirtir. *Population* sözcüğü, nüfusu azalmış, çölleşmiş, ıssızlaşmış bir bölgede nüfusun yeniden çoğaltılmasını yahut yeniden iskânını ifade eder (fiilden türetilmiş bir isimdir). Bu merak uyandırıcı etimoloji tartışmasının gündeme getirildiği pasaj, metnin İngilizce basımında editör Michel Snellart'ın eklediği bir dipnotla daha da ilginç bir boyut kazanır. Notta, Foucault'nun "nüfus kavramının ilk kez ortaya çıktığı metinler" sözüyle Francis Bacon'ın denemelerini kastettiği, oysa Bacon'ın metinlerinde 'nüfus' sözcüğünün geçmediği belirtilir. Fakat konu burada kapanmaz. Metnin İngilizce çevirmeni Graham Burchell editörün dipnotuna bir şerh düşer: "'Nüfus' sözcüğünün Bacon'da bulunmadığı doğru değildir. Sözcük Bacon'ın *Essays* [Denemeler] yapıtında, üstelik tam da Foucault'nun 15 Mart 1978 tarihli derste ayrıntısıyla tartıştığı "Of Seditions and Troubles" [İsyanlar ve Ayaklanmalar] [1625] başlıklı denemede geçer." *Security, Territory, Population*, Michel Snellart (der), İng. dizi ed. Arnold I. Davidson, İng. çev. Graham Burchell (New York: Palgrave/ Macmillan, 2007), s. 95 dipnot; çeviri bana ait.

gösterileceği veya müdahale etmenin maliyetinin ne olacağı hesaplanabilecekti. Foucault'nun "güvenlik toplumu" olarak tanımladığı ve halen içinde bulunduğumuzu belirttiği bu evrede yönetimin hedefi, akışların genel düzenliliğine göz-kulak olmaktan ibarettir, ki bunun için düzenden sapan bireylerin tek tek cezalandırılmasına ihtiyaç yoktur. Hatta önceki "disiplin toplumu"nda olduğu gibi, bireylerin tek tek gözetlenmesine de gerek yoktur. İktidarın mengenesini böylece gevşettiği, mekân ve zamana içkin ve o ölçüde de farkına varılması güç bir biçime büründüğü bu durumu psikanalizde Baba'nın "Hayır" sözünün ortadan kalktığı durumla karşılaştırabiliriz. İbret-i âlemlik cezalardan, ıslah ve disiplini amaçlayan zorunlu ödevlerden, tövbe ve arınma ritüellerinden eser yoktur burada. Manastırlar ve felsefe okullarının münzevi-çilekeş yaşantısı ise antipodlar kadar uzaktır. Yönetim mantığı olumlayıcı, teşvik edici, neredeyse Nietzscheci bir hal almıştır. Oyunun kaybedeni yoktur, kimsenin kaybetmesi için bir neden de yoktur. Oyunun kuralı, "kazan-kazan"dır, yani dünya kırk kulplu kazandır, herkese, bütün renklere yer vardır: Kazanan kazananadır. Nüfusun salt teşvikine dayalı bu sistem eleştiri faaliyetine dayanak oluşturan olumsuz bakışı, reddiyeyi de yaya bırakmış, araçlarından mahrum etmiş gibi görünmektedir. Foucault kilit taşı önemdeki Panoptikon analizinin bile yeni-liberalizm karşısında demode kaldığına hayıflanır (*STP* 68). Çünkü artık iktidarın dikkate aldığı tek ölçek nüfustur. Bireylerin yöneltebileceği eleştiriye de, grafikten ufak tefek sapmalara olduğu kadar kayıtsızdır. Liberalizmle birlikte topluma sunulan bu hoşgörüyü zihnimizde canlandırmak için XIX. yüzyıl başı Fransa'sından şu örneğe bakmak, kanaatimce, zihin açıcı olabilir: Devrim yıllarında merkezî hükümetin emirlerine aykırı, başına buyruk bir biçimde şiddet estiren taşra müfettişi, devrim sonrasının Paris polis müdürü Joseph Fouché'nin o yıllardan yakın ortağı Barras bir darbeyle iktidarı tek başına ele geçirince tüm Paris'e bir Altın Çağ atmosferi hâkim olmuş, siyasi,

askerî ve entelektüel çevrelerin buluştuğu "salon"lar, mahrem ile kamusal arasındaki ayrımın ortadan kalktığı mekânlar olarak öne çıkmış, korku ve tedirginliğin yerini rehavete bıraktığı, yönetenler ile yönetilenler arasındaki sınırların bir çırpıda anlamını yitirdiği bu dönemde kendisini Altın Gençlik (*La Jeunesse dorée*) olarak adlandıran varlıklı çevrelerde moda olan şeffaf giysiler, Jules Chéret gibi ressamların şehir sokaklarını süsleyen posterlerinde *belle epoque* üslubunu yaratmıştır. Yüzyıl sonu ABD mimarisinde içeri ve dışarı, kültür ve doğa ayrımını silen romantik konut mimarisi ve XX. yüzyıl başında mahrem ve kamusal ayrımını kaldıran, cam panellerin hâkim olduğu büyük ölçekli işyeri ve gökdelen tasarımlar büyük rağbet görmektedir. Bu şeffaflaşma yahut Foucault'nun deyimiyle "kendini yayınlama" yahut öz-teşhir (*publication de soi*) ve sınır kaldırmanın yeni-liberal dönemdeki halefleri,[6] İkinci Dünya savaşı sonrası Amerika'sının Wodstock'ta buluşan Çiçek Çocukları ise, 1980 sonu ve 1990'lar Türkiye'sinde toplumun köklü değer yargılarına doğru âni, sistematik ve kuvvetli bir harekata girişen ve çok dar bir kadro elinden çıkmasına rağmen çok geniş neşriyat olanaklarına kavuşan "popüler" müzik kültüründe de muadilleri bulunabilir. Neo-liberalizmin son döneminde bizzat mesafeyi hiçe sayan siber-uzam toplantıları da sınır-aşımını teşvik eden yönetim mantığının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

İşte Louvain Dersleri'nde ele alınan Ceza Kurumunun geri dönüşü, bu tür bir liberal rehavet içerisinde âniden patlak verir. Kriz dönemlerini soykütük analizi için önemli kılan şey, sadece bir dönüşümün ve yepyeni yönetim teknolojilerinin habercisi olmaları değil, bundan belki de daha önemlisi, eski, hatta arkaik birtakım iktidar teknolojilerini hortlatma ihtimalini içlerinde barındırmalarıdır.

6 Foucault *Hakikat Cesareti*'nde öz-teşhir'in özgül bir biçimi olan *kinizm*'in XIX. ve XX. yüzyılda aldığı biçimlerin analize muhtaç olduğunu vurgular. *Courage de la vérité*, 29 Şubat 1984 tarihli ders, ikinci oturum.

Çizgisel, ilerlemeci zaman ekseninde kırılma yaratan krizler kadar, derin buhranların ardından felaketten çizik almadan kurtulmuş gibi görünen ve bu açıdan "arkaik" sıfatını (Nuh'un gemisi yahut arşiv anlamında) belki de iki kez hak eden birtakım iktidar teknolojileri de soykütük analizi için ayrıcalıklı birer nesne, birer anahtar kavram teşkil eder. Belli bir tekniğin çağlar içerisinde soy maden gibi bozulmadan varlığını sürdürmesi, birbirinden çok farklı koşullarda tekrar tekrar hatırlanarak yüzeye çıkarılması nasıl açıklanabilir? Böyle bir elastikliğe, farklı şartlara uyarlanabilecek bir üst-istikrara (*metastabilité*) sahip bir teknik, tarih boyunca gerçekleşen dönüşümler için bir mihenk taşı görevi görebilir. İşte 1977'de *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'tan 1984'te *Hakikat Cesareti*'ne uzanan süreçte Foucault'nun başvurduğu "hakikat söylemi" [*véridiction*] ve onun biçimlerinden biri olan, kişinin kendisi hakkındaki hakikat söylemi yahut itiraf [*l'aveu*] da bu türden birer kavram ve pratiktir. İtiraf pratiğinin antik dönemdeki mucitleri de bunun sıradan bir araç olmadığını vurguluyorlardı. III. yüzyılda Kapadokya manastırının üç büyük kurucusu arasında yer alan ve daha sonra İstanbul başpiskoposluğuna atanacak Nenizi'li (bugünden bakarak Aksaraylı) Gregorius, müritlerin akıllarından geçen bütün düşünceleri mürşide ifşa etmesini esas alan bu yöntemi "sanatların sanatı, ilimlerin ilimi" olarak tarif ediyordu (*Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, Beşinci Ders). IV.-VII. yüzyıllar arasında Şark manastırlarından Cassianus aracılığıyla güney Fransa'da, Aix kasabasında kurulan Avrupa'nın ilk manastırına ihraç edilen (Dördüncü Ders), zaman içinde manastır duvarlarını aşarak genel cemaate ait kiliselere aktarılan ve nihayet XIII. yüzyılda bütün Hristiyanlara farz kılınan bir ibadete dönüşen (Beşinci Ders) itiraf pratiğinin, davranış yönetimi açısından din temelli iktidara altın bir formül sunduğu açıktır. Gelgelelim itirafın etki alanı bununla da sınırlı kalmaz; kilise karşıtı hareketler ve bunların rezonansı sonucu patlak veren ve Hristiyan impara-

torluğunun yıkımı ile sonuçlanacak Reform sürecinde dahi, yangından ilk kurtarılacak demirbaş misali, tek parça halinde sonraki döneme intikal eder. Bölünme sonrasında kilisenin iki parçasını, "imanın hakikati"ne bağlı kalan Katolik kilise ile "bireyin hakikati"ni öne çıkaran Protestanlığı, ortak bir mimari içinde bir arada tutan köşe taşı, Foucault'ya göre, itiraf pratiğidir. III. yüzyıldan XVIII. yüzyıla dek on beş asır boyunca yankılanan bu süreklilik dikkate mazhardır:

> Feodal düzen karşıtı devrimler gerçekleşti; kilisenin manevi rehberliğine [*le pastorat*] karşı bir devrim ise hiçbir zaman vuku bulmadı. Hristiyan manevi rehberliği onu tarihten silecek esaslı bir devrim sürecini henüz tecrübe etmiş değildir. (*STP* 153; çeviri bana ait)

Büyük mezhep savaşlarının, iktisadi düzen savaşlarının yol açtığı dönüşümlerin altında varlığını kesintisiz olarak sürdüren bu iktidar teknolojisi, gerek Batı'ya has yönetim zihniyetini gerekse Batı'nın düşünce tarihini incelemek için yeni bir anahtar sunar. Louvain Dersleri, 1978 ve 1979 dersleri sırasında ilan edilen bu projenin önemli bir ayağını oluşturur. Önceki seminerler Stoacı felsefede rastlanan itiraf biçimi ile mukayeseye odaklanırken, Louvain'de Şark Hristiyanlığı derinlemesine ele alınır ve bir iktidar teknolojisi olarak nasıl bir yapı arz ettiği, modernlik sonrası dönem için ne gibi olanaklar barındırdığı irdelenir.

Hristiyanlığın Şark manastırlarından ödünç aldığı itiraf, öncelikle hareket halindeki bir çokluğun idaresini amaç edinen bir yönetim mantığından doğmuştur. Kökeni Mısır ve Mezopotamya toplumlarına uzanan ve özellikle İbraniler tarafından geliştirilen bu anlayışta, yönetici ile yönetilecek topluluk arasındaki ilişki, çoban ve sürü anolojisi üzerinden tarif edilir. Bunun çağrıştırdığı "feda" yahut "kurban" anlayışı, tek tek koyunların sürü için feda edilmesine cevaz verdiği gibi, aksine, sürünün tamamının bir tek koyun için kurban edilmesi

de, icabında, meşru görülür. Sınırları tanımlı bir egemenlik alanı yerine seyir halindeki bir topluluğun denetimi söz konusudur. Foucault'nun analize konu olan dönemin anlayışına uygun biçimde şerhe tâbi tuttuğu sayısız metinde tekrarlanan çoban ve sürü teşbihi üzerinde temellenen bu anlayış, sözgelimi antik Yunan siyasetinde yurttaş ile şehir yahut kral ile şehir arasındaki ilişkiye taban tabana zıttır. Sınırlarla tanımlı egemenliğin âdeta henüz oluşmadan çözülmesini, yahut aşılmasını ima eden bu "pastoral" anlayışın, liberalizmin ulus-ötesi dönemine ilişkin bir kehâneti (âdeta ileriye dönük bir anakronizm gibi) içinde barındırdığı düşünülebilir. Louvain Dersleri, 1977-1978 ve 1978-1979 seminerlerinin perspektifinden okunduğunda, sınırların denetimini esas alan egemen devlet yerine mal ve paranın serbest dolaşımını öngören XVIII. yüzyıl Fransız iktisatçılar "tarikatı" ve onların II. Dünya Savaşı sonrası ABD'li halefleri olan "Chicago Okullu Oğlanlar" (*Chicago Boys*), yönetim mantığının bu en soyut, en saydam ve incelikli döneminde, iktidarın en arkaik döneminden kalma bu "sanatların sanatı"nı ödünç almış gibi görünür.

Foucault'nun ilk dönem Hristiyanlıktan modern Ceza Hukukuna dek uzandığını gösterdiği bu itiraf pratiğinde, itiraf eden özne tarafında sınırların manevi rehber lehine böylelikle lağvedilmesi, ben ve öteki arasındaki ilişkinin giderek şeffaflaşması ve öznenin "şerh"i,[7] farklı bir ölçekte, devlet egemen-

7 Foucault'nun 1981-1982 seminerlerinin başlığı olarak da kullandığı "herméneutique de sujet" kavramının tam karşılığı olarak Türkçe felsefe ve edebiyatta mutat olarak rastlanan "şerh" sözcüğünü tamamıyla uygun buluyorum. (Söz konusu seminerlerinin Türkiye'deki yayıncısının tercihi ise farklıdır). Hatta Foucault'nun Batı geleneğinde asıl olarak metin analizi için kullanılan "*herméneutique*" kavramını öznenin analizine taşırken gerçekleştirdiği eğretileme müdahalesinin Türkçede çok daha hafif bir biçimde gerçekleştiği düşünülebilir, zira Türkçenin aşina olduğu gelenekte "şerh" kavram ve pratiği yalnız metinlerin tahlil ve tefsiri için değil, kişinin mürşide kalbini açması anlamında da kullanılagelmiştir. Yani Foucault'nun gösterdiği gibi, Hristiyan Batı'nın ancak Protestanlık sonrasında ve laik kültür açısından 19. yüzyılda Psikanaliz aracılığıyla tanıştığı "öznenin şerhi" pratiği, Türkçe edebiyat geleneğinde oldum olası mevcuttur. Benzer şekilde, "şerh" sözcüğünün

liğinin sınırlarının lağvedilmesini öngören neo-liberal yönetim mantığı ile morfolojik bir benzerliğe, bir mütekabiliyet ilişkisine sahip midir?

Öznenin teşekkülü ile egemenliğin kuruluşu arasında, her ikisinde de sınırların denetimi veya gözenekli yapısı açısından bir mütekabiliyet olduğu varsayılabilirse eğer, itiraf, yönetim zihniyetinin soykütüğü açısından daha da mümbit bir alan olarak belirmeye başlar. Gerçekleştiği somut mekân itibariyle sınırları katı biçimde çizilmiş bir pratik söz konusudur, zira yalnızca manastır kurumuyla sınırlı bir pratiktir bu. Gelgelelim itiraf eden özne ile itirafın kendisine sunulduğu rehber yahut mürşit arasındaki ilişki, Roma dönemine has Stoacı manevi rehberlikte görülenin aksine, ne süre açısından sınırlandırılmıştır ne de dile getirilebilecek konular bakımından. Bireyin düşünce ve duygularına kendisi dışında bir gücün nüfuz ettiği varsayımından hareketle, bu yabancı gücü, ecinni veya iblis etkisini bertaraf etmek için bireyin kendi üzerindeki iradesini askıya alarak aklından geçen her şeyi dile getirmesi öngörülür. Benlik ve zihin burada her tür düşünce akışı tarafından katedilen edilgen bir satha dönüşmüştür. Tıpkı yeni-liberal dönemin meta ve para akışlarının herhangi bir kota ile sınırlandırılmaması gibi, bu düşüncelerin tartıya vurulmasını sağlayacak bir değerler terazisi de yoktur. Yine Stoacılığın aksine, akla gelen bütün düşüncelerin olduğu gibi bir başkasına aktarımına cevaz veren, daha doğrusu bunu kişinin kendi iyiliği için zorunlu kılan bu vicdan muhasebesinde, hafıza hiçbir rol oynamaz. Yapılan hataların hafızaya nakşedilmiş meziyetler cetvelinde ölçülmesi ve böylelikle tekrarının önüne

---

Türkçede hukuk dilinde mevcut olması da Foucault'nun "öznenin şerhi" ile Yargı kurumuna has "itiraf" arasında kurduğu ilişkiye elverişli bir durum sunar. Bununla birlikte "şerh"in metinde ilk belirdiği noktalarda sözcüğün Fransızca aslını parantez içinde belirttim. Yunan tanrısı Hermes yahut onun Mısırlı öncülü Thoth'un metin tahlil ve tefsiri geleneğinde (*herménutique*) oynadığı rolü merak eden okura, Frances Yates'in *Giordano Bruno ve Hermetik Gelenek* isimli (Türkçe çevirisini entelektüel bir şölen şevkiyle gerçekleştirdiğim) yapıtını hararetle öneririm (İstanbul: Say Yay., 2021).

geçilmesi söz konusu değildir.[8] Kötü düşünceleri "iyileştirecek" şey, benliğin, hafızanın, iradenin belli meziyetler kazanarak güçlenmesi, bireyin "kendine vâkıf" hale gelmesi değil, salt itiraf edimi, bu edimin kendisidir. Özne "zihinsel sıhhatini"[9] bu itiraf

---

8 Hafızanın Stoacılık ve Orta Çağ'a has vicdan muhasebesinde ve daha sonra Rönesans ve erken modern dönemde genel olarak benliğin kuruluşunda oynadığı rol konusunda, İngiliz düşünce tarihçisi Frances Yates'in Foucaultcu soykütük yöntemiyle yakın paralellikler gösteren (ve çevirmen yakınlığından inceleme olanağı bulduğum) *Hafıza Sanatı* yapıtına başvurulabilir. (İstanbul: Metis, 2020)

9 İlk kez yirminci yüzyıl başında ABD'ye İsviçre'den göç eden psikiyatrist Adolf Meyer tarafından ortaya atılan "*mental hygiene*" kavramının tam karşılığı "zihinsel hıfzıssıhha"dır. Meyer'in psikolojik yaklaşımı William James ve John Dewey'nin pragmatik felsefesinin yanı sıra Thomas T. Huxley'nin evrim ve ekoloji üzerine düşüncelerinin etkisiyle şekillenmiştir. Bireyin psikolojik gelişiminin fiziksel beden ve toplumsal çevre ile bir bütün içinde ele alınması gerektiğini savunan Meyer, öğrencisi Clifford Beers ile birlikte 1900'lerin başında ABD'de zihinsel hıfzıssıhha hareketine öncülük etmiş, 1908'de Connecticut eyaletinde Zihinsel Hıfzıssıhha Derneği'ni (*Society for Mental Hygiene*), 1909'da Ulusal Zihinsel Hıfzıssıhha Komitesi'ni (*National Committee for Mental Hygiene*) ve 1919'da Uluslararası Zihinsel Hıfzıssıhha Komitesi'ni (*International Committee for Mental Hygiene*) kurmuştur. 1930'da ilk Uluslararası Zihinsel Hıfzıssıhha Kongresi düzenlediği sırada yirmi beş ülkede zihinsel hıfzıssıhha derneği bulunuyordu.1910'da Johns Hopkins Üniversitesi'nde henüz kurulma aşamasındaki Psikiyatri bölümüne profesör ve bölüm bünyesindeki kliniğe müdür olarak atanan Meyer, ABD'de psikiyatri disiplininin yaygınlaşmasına öncülük edecek birçok öğrenci yetiştirmiştir. Sivil bir hareket olan zihinsel hıfzıssıhha hareketi ise Laura Spelman Rockefeller Vakfı'nın mali desteği ile ilk olarak Chicago'da ıslahevindeki çocuklarda psikolojik davranış bozukluklarının kaynağını araştırmaya yönelmiş, daha sonra araştırmanın kapsamı genişletilerek okul çağındaki normal çocukların davranışlarına odaklanmıştır. Bunun sonucunda davranış bozukluğunu önlemeye yönelik (*preventive*) faaliyet yalnızca aile içinde ve okulda sorun çıkaran çocukları değil, potansiyel olarak tüm çocukları hedef alacak biçimde genişletilmiştir. 1930'larda zihinsel hıfzıssıhha hareketinin bazı önde gelenleri, okul çağındaki çocuklarda zihin sağlığını geliştirmeye dönük eğitim programları geliştirmişlerdir. Bkz. Cohen, Sol. "The Mental Hygiene Movement, the Development of Personality and the School: The Medicalization of American Education", *History of Education Quarterly* 23 (1983): 123-148. Bu tarihsel süreç, Foucault'nun Louvain Dersleri'nin sonuncusunda sözünü ettiği, Ceza Hukukunda "sanık" kavramından "töhmet altındaki öznellik" kavramına doğru gerçekleşen genişleme, muğlaklaşma ve bununla eş zamanlı olarak gündeme gelen liberal hukuk reformu kampanyalarına ilişkin analiziyle mukayese edilebilir.

edimine, dolayısıyla manevi rehbere ve onunla ömür boyu sürdürülecek ilişkiye borçludur. "Benim bedenim, benim kararım" biçimindeki liberal şiardan fersah fersah uzakta bulunuyoruz.

Öyleyse yukarıdaki soruyu karşı taraftan, öznelliğin kuruluşundan toplum yönetimi alanına bakarak bir kez daha sorarsak: Ulusal sınırların giderek lağvedilmesini, denetimin gitgide gevşetilmesini öngören, böylelikle kendisini giderek saydamlaştıran neo-liberal yönetim mantığı, bireyin iradesini ipotek altına alan, birey hakkında onun kendisinin tutmaktan aciz olduğu bir hafıza kaydı, bir kütük tutan ve bu süreçte bireyi sonsuza dek kendisine bağımlı kılan bir manevi rehber yahut mürşit benzeri bir vesayet konumunu eş zamanlı olarak başka bir noktada üretiyor olabilir mi?

Düşünce ve söze dökmenin sınırsızlığı ile manastır yaşamının katı sınırları arasındaki keskin tezadı, iktidar teknolojisinin âdeta iki farklı çağının bir arada bulunduğu bu anakronistik yapıyı, içinde bulunduğumuz küresel salgın yönetimi sürecinde ilan edilen karantina günlerinde bir odanın içine hapsolmuş, fakat internet sayesinde dünyanın dört bucağından otoritelerin tavsiyelerini dinleyebilen veya sosyal medyada görüşlerini özgürce dile getiren kişinin durumuna benzetebiliriz. Kati sınırlar ve sınırların askıya alınması bir ve aynı düzlem içerisinde gerçekleşmekte, dahası birbirini beslemektedir. Karantina ne kadar uzun sürerse dünyanın birbirine uzak köşeleri birbirinden o kadar daha çok haberdar olur. Leibnizci monad'a Deleuze'ün eklediği oyuncu rötuşla, göçebe bir monad'ın (*monad nomadique*) doğuşundan söz edebiliriz.[10]

Öyleyse Louvain Dersleri'nin ufkunu oluşturan itirafın, Yargı içerisinden geri dönüşü, salt anakronistik bir tekniğin hortlaması olmaktan çok, çağdaş yönetim mantığı ile arasındaki morfolojik benzerlikler temelinde değerlendirilebilir. İtirafın XIII. yüzyılda bir ibadet olarak kabul edilip bütün

---

10 Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque* (Paris: Éditions de Minuit, 1988).

Hristiyanlar için "evrensel bir zorunluluk"a dönüşmesi aynı zamanda kilisenin bir yargı kurumu işlevini üstlenmesine rastlıyordu. Reform sürecinde tasfiye edilmeye direnen, Kilise'nin yargı işlevinde rol oynayan, ilahiyat karşısında felsefeyi başat kılan Kartezyen düşünceyle birlikte bertaraf edilmiş gibi görünürken, Kant ve Schopenhauer aracılığıyla felsefeye geri dönen ve Freud sayesinde bilim alanında ve bilimin otoritesini kuşanarak Yargı kurumunda kendisine yer açan itiraf pratiği, esas itibariyle yönetim mantığının hangi evresine aittir? Bu geçerli bir soru mudur? Yoksa sorulması gereken asıl soru şu mudur: Yönetim mantığının evrelerini bu şekilde katedebilen bir iktidar teknolojisi, yeni-liberal yönetim aygıtları içerisinde yeniden ortaya çıktığı vakit ne türden ricat hareketlerine, zamansal kırılmalara, anaforlara yol açabilir?

Hristiyanlıktan devralınan bu hakikat söylemi biçimi, XIX. yüzyılda henüz doğmakta olan bir bilim dalına dayanak oluşturuyor ve rüştünü ispatlama kaygısı içindeki Psikiyatri de bu sayede, o sırada kendi içinde bir ayrışma ve kimliğini yeniden tanımlama sürecinden geçmekte olan Yargıya ve özellikle Ceza Kurumuna bilimsel bir dayanak ve meşruiyet sağlıyordu. Bilimin bu şekilde Yargının imdadına koşması, seminerlerin serüveninin düğüm noktasını oluşturan, eşi görülmedik bir suç "salgını"nın Batı ülkelerinin birinden diğerine sıçrayarak yayılması sırasında gerçekleşiyordu. Kriz, hem yeni bir bilimin kök salmasına hem de köhne bir yönetim mantığının restorasyonuna önayak oluyordu: Palazlanma evresindeki bilimsel bir disiplinin (Psikiyatri) geçmiş devirlere ait bir yönetim aygıtına (Ceza Kurumu) mihmandarlık etmesi, onu bir salgın yahut kriz dönemine (*Monomanie* yahut Cinayet Saplantısı vakaları) çare olarak ön plana taşıması… Bu şemada yeni palazlanan bilim dalı olan Psikiyatrinin yerine Genetiği koyarak mevcut küresel virüs salgını sahnesine bakmak, bilime duyulan merak ve güvenin ne gibi anakronistik, hatta arkaik yönetim teknoloji veya aygıtlarını sahneye davet edebileceği

ve yeni-liberalizmin zamansal anaforlarla ilerleyen tarihçesi içinde itirafın, yani kişinin kendisi veya *başkası* hakkındaki hakikat söyleminin, nasıl bir rol oynayabileceği türünden sorular uyandırabilir.[11]

Ayşe Deniz Temiz
5 Şubat 2022, İzmir

---

11 Öte yandan psikiyatri, tam da yargı kurumuyla daha baştan tesis ettiği ortaklık zemininde mevcut krizde de birtakım roller üstlenmeye aday gibi görünmektedir; kısa bir süre önce ABD'de tanık olunan şu vakada olduğu gibi: Maine eyaletinde yirmi yıldır özel muayenehanesinde hasta bakan Doktor Meryl Nass, koronavirüs hastalarını Çin ve Fransa'daki doktorlar tarafından geliştirilen ve ana maddesi kinin olan reçete ile başarılı bir biçimde tedavi etmektedir. Kinin bazlı ilacın koronavirüs tedavisinde kullanımı ABD hükümeti tarafından yasaklandıktan sonra da Doktor Nass başarılı sonuç veren tedaviyi değiştirmeden uygulamaya devam eder. İki meslektaşının hakkında şikayette bulunması üzerine Maine Eyaleti Tabipler Odası, Doktor Nass'ı bir aylığına meslekten men eder, zorunlu "nöropsikiyatri" muayenesine gönderir ve hakkında suç duyurusunda bulunarak yargı süreci başlatır. Dava henüz sürmektedir. Bkz. https://childrenshealthdefense.org/defender/rfk-jr-defender-meryl-nass-suspended-misinformation (Erişim: 25.01.2022).

EDİTÖRLERİN NOTU

Foucault 1981 yılında, Louvain Katolik Üniversitesi'nde *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek* başlığıyla bir ders verdi. Aynı sırada, yirminci yüzyıl başında Belçikalı milletvekili ve ceza yasası profesörü Adolph Prins'in öncülük ettiği, ceza hukukuna önleyici bir yaklaşım getiren ve "toplum savunması" [*la défense sociale*] adıyla anılan siyasetin soykütüğü hakkında bir araştırma semineri yürüttü.[1] Ayrıca üç de röportaj gerçekleştirdi: ilki filozof André Berten ile; ikincisi yargıç Christian Panier ve filozof Pierre Watté ile; üçüncüsü ise Belçikalı kriminologlar, Jean François ve John De Wit ile.[2]

---

1 Seminer çerçevesinde sunulan yapıtlar Françoise Tulkens tarafından derlenmiş ve yayına hazırlanmıştır, bkz. F. Tulkens (haz.), *Généalogie de la défense sociale en Belgique* (Brüksel: Story-Scientia, 1986). Tulkens aynı zamanda toplum savunması öğretisinin ana metinlerinden birini bir giriş yazısıyla birlikte yeniden yayımlamıştır: A. Prins, *La défense sociale et les transformations du droit pénal* (Brüksel: Misch et Thron, 1910), Cenevre: Médecine et Hygiène, coll. Classiques Déviance et Société, 1986.

2 7 Mayıs 1981'de André Berten ile yapılan söyleşi ve 22 Mayıs 1981'de Jean François ile John De Wit ile yapılan söyleşi Fransızca basımda yer almış; 14 Mayıs 1981'de Christian Panier ve Pierre Watté ile yapılan söyleşi ise daha önce *Seçme Yazılar*'ın dördüncü cildinde yer aldığından basıma dâhil edilmemiştir.

Foucault'nun Belçika'ya davet edilmesinin arka planı dikkat çekiciydi. Louvain Katolik Üniversitesi, Hukuk Fakültesi bünyesindeki Kriminoloji Okulu tarafından, burada dersler veren Françoise Tulkens'in girişimiyle davet edilmişti. Daha sonra Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi başkan yardımcılığını yürütecek olan Tulkens, o sırada Hukuk Fakültesinde genç bir profesördü. Çalışmasında hem teorik hem de pratik olarak cezanın kaldırılması perspektifini savunan, Belçika'nın sıra dışı ceza hukukçuları arasında yer alan Tulkens,[3] Foucault'yu davet ettiği sırada, Ceza Kanunu Revizyon Komisyonunun[4] çalışmasını radikal eleştirel bir gözle yakından izliyordu.[5] Önerilen değişikliklerin ceza yasasının temelinde

---

3 Tulkens'in yanı sıra Michel van de Kerchove (örn. bkz., *Le droit sans peines. Aspects de la dépénalisation en Belgique et aux États-Unis* [Brüksel : Publications des Facultés universitaires St Louis, 1987] ve Foulek Ringeheim (haz., *Punir mon beau souci: Pour une raison penale* [Brüksel: Presses de l'Université libre de Bruxelles, 1984] ve bilhassa, F. Ringelheim, "Le souci de ne pas punir", *a.g.y.*, s. 355-279) da cezanın kaldırılmasını savunan hukukçuların önde gelenleridir. Michel van de Kerchove, Foucault'nun yürüttüğü, toplum savunmasının soykütüğünü konu alan araştırma seminerinde aktif olarak rol almıştır. Foulek Ringelheim ise Foucault ile iki söyleşi gerçekleştirmiştir: ilki 1973'te, *Hapishanenin Doğuşu*'nun yayınlanmasının arifesinde ("A propos de l'enfermement pénitentiaire," interview with A. Krywin and F. Ringelheim, *Pro Justitia: Revue politique de droit* 1, nos. 3–4; *La prison*, Ekim 1973, s. 5–14; yeniden basım Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, cilt 2 [1970–75], s. 435–45 [Paris: Gallimard, 1994]); Türkçesi: *Seçme Yazılar 2. Özne ve İktidar*. Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2011); ikincisi ise Aralık 1983'te ("Qu'appelle-t-on punir? Entretien avec Michel Foucault," Ringelheim (ed.), içinde, ek, s. 34–46. Foucault ikinci görüşmenin dökümünü, zamansız ölümünden dört ay önce, 16 Şubat 1984'te gözden geçirerek tashih etmiştir).

4 Ceza Kanunu Revizyon Komisyonu, *Rapport sur les principales orientations de la réforme* (Brüksel, *Moniteur belge*, 1979).

5 Françoise Tulkens, "Introduction au thème du séminaire", F. Tulkens (haz.), *Généalogie de la défense sociale en Belgique* (Brüksel: Story-Scientia, 1986), s. 7; F. Tulkens (raportör), "Observations et commentaires de membres de la Faculté de droit et de l'École de criminologie de l'Université catholique de Louvain au sujet du *Rapportsur les principales orientations de la réforme de la Commission pour la réforme* du Code pénal", à l'intention du Ministre de la Justice, Louvain-la-Neuve, 1982, ronéo, synthétisé F. Tulkens, "La réforme du Code pénal en Belgique: question critique", *Déviance et Société*, 1983,

yatan soruna dokunmadığı kanaatindeydi: Cezai sorumluluğa dayanan klasik teori ve daha modern olan tehlike arz etme kavramı birbirinin yerini almak veya hatalarını düzeltmek yerine birbirini tamamlıyor ve bir kısır döngü halinde "birbirine dayanak sunmaya" devam ediyordu. Yasalcılığın yerini pozitivizmin ve yasanın yerini bilimin almasını öneren metinler ne caydırıcılığı temel alan klasik öğretiyle ne de toplum savunması öğretisiyle[6] ciddi bir kopuş içeriyordu.[7]

Foucault'nun radikal hukukçularla birçok kez ittifak yaptığı bilinen bir gerçektir:[8] daveti kabul etmişti. Aynı yıl üniversitenin Kriminoloji Araştırmaları Birimi tarafından düzenlenen "Tehlike arz etme kavramı hâlâ bir anlam taşıyor mu?"[9] başlıklı kolokyumda verdiği ders ve yürüttüğü seminer de, toplum savunması öğretisinin temellerini sarsarak reform tartışmalarına katkı sunacaktı. Savaş iki cephede yürütülmekteydi: dersler, bu öğretinin varsaydığı öznenin soykütüğünü çıkaracak;[10] seminer ise bu öznenin bağıntılı olduğu aygıtın -toplumsal savunmayı

---

vol. 7, n° 3, s. 197-218; F. Tulkens, "La réforme du code pénal: vers quelle stratégie de changement?", içinde, F. Ringelheim (ed.), *Punir, mon beau souci. Pour une raison pénale* (Brüksel: Presses de l'Université libre de Bruxelles, 1984), s. 380-403.

6 Bu husus hakkında bkz. F. Tulkens, "Introduction au thème du séminaire", d. 7; ve daha ayrıntılı bir analiz için, F. Tulkens, "La réforme du Code pénal en Belgique: question critique", s. 197-218.

7 Michel van de Kerchove, "Culpabilité et dangerosité: Réflexions sur la clôture des théories relatives à la criminalité," C. Debuyst, haz., *Dangerosite et justice penale: Ambiguite d'une pratique* (Cenevre: Médecine et Hygiène, 1981), s. 299.

8 Bkz. Colin Gordon, introduction to Michel Foucault, *The Essential Works of Foucault, 1954–1984: Power*, vol. 3, haz. James D. Faubion, dizi ed. Paul Rabinow, çev. Robert Hurley vd. (New York: The New Press, 2000), s. xxx.

9 Bkz. Christian Debuyst, haz., *Dangerosite et justice penale: Ambiguite d'une pratique.*

10 Tulkens, "Introduction au thème du séminaire," *Généalogie de la défense sociale en Belgique*, s. 5; daha ayrıntılı bir analiz için, bkz. Jean François, "Aveu, vérité, justice et subjectivité: Autour d'un enseignement de Michel Foucault," *Revue interdisciplinaire d'etudes juridiques*, no. 7, 1981, s. 163–82.

esas alan kurumların, pratiklerin, söylemlerin-soykütüğünü inşa edecekti.[11] Bu faaliyetleri Kriminoloji Okulu ve Kriminoloji Araştırmaları Birimi'nde gerçekleştirme tercihi ilk bakışta bir çelişki gibi görünse de enine boyuna düşünülmüş bir tercihti: bir yandan toplum savunması öğretisinin altında yatan kriminoloji söyleminin temellerini sarsmayı, diğer yandan kriminologları "ceza yasasının eleştirel vicdanı" olmaya teşvik etmeyi amaçlıyordu. Derslerin arka planı özet olarak buydu.[12]

Metne gelince; bir açılış semineri ve takip eden altı seminerden oluşuyor. Konu, Foucault'nun sözleriyle, başlangıcından günümüze kadar olan sürede ceza pratikleri çerçevesinde,[13] "hakikat söylemi [*véridiction*] ile yargılama [*juridiction*] arasındaki bağın ve ilişkinin bir biçimi olarak itirafın tarihçesinin eskizini çizmek"tir.[14] İlk iki ders Antik Yunan'ın hukuk-öncesi dönemini ele alır. İlk ders mücadele ve doğru kabul edilen ile adil kabul edilen arasındaki ilişkiyi gündeme getirir; ikinci ders ise muktedirin bilgisini ve hakikat arayışını gündeme taşır. Sonraki iki ders Foucault'nun "itiraf, günah çıkarma, soruşturma"[15] sorunuyla ilişkilendirdiği Orta Çağ ve Hristiyanlığa odaklanır. Modern ve çağdaş dönemi ele alan son iki ders ise "itiraf, muayene ve uzmanlığa dair sorunlar"a odaklanır.[16] Dersler boyunca, "doğru söylemenin veya doğru sözün, siyasi ve kurumsal etnolojisi"[17] gibi bir perspektif benimsenir: herhangi bir önermenin doğru veya yanlış kabul edilmesi için

11 Bkz. Tulkens, "Introduction au thème du séminaire," s. 5–13.

12 Bu ifade Tulkens'e aittir; kastettiği kişinin, 1981'de kriminolojiye tam da bu işlevi yükleyen Manfred Bursten olması muhtemeldir. Bu konu hakkında bkz. Bursten, "Vers une criminology sous tutelle étatique?" *Deviance et Societe* 5 (1981), no. 2, s. 177.

13 Foucault, *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, "Birinci Ders."

14 A.g.y.

15 A.g.y.

16 A.g.y.

17 A.g.y.

yerine getirmesi gereken koşulların tespit edilmesi değil, hakikat oyunları ile iktidar oyunları arasındaki ilişkinin analizi söz konusudur; hakikat bir silah olarak, söylem ise bir polemik ve stratejik veriler kümesi olarak görülmektedir.

Foucault'nun Louvain Dersleri, ev sahiplerinin yürütmekte oldukları entelektüel ve siyasi mücadele için kritik önem taşımakla birlikte, seminerlerin içeriği elbette bundan ibaret değildir. Yürütülen soruşturmanın alanı iki soru ile tarif edilmekteydi. İlk soru: suç ve suçluya ilişkin olarak, hakikat sorusu hangi pratikler aracılığıyla şekillenir? İkinci soru: Kendisini suçlayacağı bir şey söyleyecek kişi kendisi hakkında nasıl doğruyu söyler? Bu sorular suç ve suçlunun ötesinde, doğru ve yanlış oyununa yeni bir nesneyi dâhil ederler, ki bu da kişinin kendisiyle olan ilişkisidir. Bireyin kendi işlediği kabahatle olan ilişkisini, hakikatin iktidarı sorununa dâhil etmekle Louvain Dersleri hapishanenin soykütüğünü tamamlamış olur; araştırma buradan itibaren bilgi, iktidar ve öznellik ekseninde sürdürülecektir. Fakat aynı zamanda bundan sonraki yapıtların, (tarihselliği vurgulanan) öznelliğe -özne, benlik veya kendiyle kurulan ilişkiye- odaklanacağını ilan eder.

Tek başına ele alındığında *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek* bir Mobius şeridi yapısına sahiptir. Henüz açılış seminerinde Foucault ilgilendiği sorunun iki veçhesi olduğunu ilan eder. İlki siyasidir: "Birey kendisi üzerinde tatbik edilen iktidara nasıl bağlanır ve bağlanmayı nasıl kabul eder?"[18] İkincisi felsefidir: "özneler iştirak ettikleri hakikat söylemi biçimleri içinde ve bunlar aracılığıyla nasıl bağlanır?"[19] Bu iki soru sürekli bir etkileşim içindedir: okurun tercih ettiği bakış açısına göre, Foucault'nun ortaya koyduğu yargılama ve hakikat söylemi süreçlerinin tarihi, bir yandan hakikat etkisi üreten yargı süreçlerinin olumsal niteliğinin ifşası olarak görülebileceği gibi; diğer

18 Foucault, *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, "Giriş Dersi."

19 A.g.y.

yandan hakikati, doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisine sahip bireyin verdiği yargının bir işlevi şeklinde tanımlayan felsefi akımların tarihsel niteliğinin ifşası olarak da görülebilir.

Foucault'nun yapıtının geniş kapsamı içinde düşünüldüğünde Louvain Dersleri ilk bakışta, son dönemdeki metinlerde "siyasi düzlemden etik düzleme bir geçiş"[20] olduğu hipotezini doğrular gibi görünüyor. Pratikte, bu geçişi gerçekleştiren araç, "öznenin, kendisinin kim olduğuna dair bir beyanda bulunmasını, kendisini bu hakikate bağlamasını, kendisini bir başkasına karşı bir bağımlılık ilişkisi içine sokmasını ve aynı zamanda kendisiyle olan ilişkisini değişime uğratmasını sağlayan sözlü eylem" olarak tanımlanan itiraf olacaktır.[21] Teoride bu geçişi sağlayan unsur ise, hakikat zorunluluğu kavramıdır, ki bunun da iki veçhesi vardır: "Bir yanda, gerek dinî inanış gerekse bilimsel bir bilginin kabul edilmesi düzleminde, inanma, kabul etme, iddia etme zorunluluğu. Diğer yanda ise, kendimize dair hakikati bilme ve aynı zamanda bunu dile getirme, açığa vurma ve tasdik etme zorunluluğu."[22]

Gelgelelim bu hipoteze yöneltilen itirazlar da olmuştur. Elbette, Foucault'nun aynı yıl başka yerlerde verdiği derslerde -ABD'de "*About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*" [Öznenin Şerhinin Başlangıcı Hakkında],[23] Paris'te "*Subjectivité et Vérité*" [Öznellik ve Hakikat][24]- olduğu gibi *Kabahat İşlemek,*

20 Michel Foucault, "Le souci de la vérité," François Ewald ile söyleşi, *Magazine litteraire*, no. 270 (Mayıs 1984), Foucault, *Dits et Ecrits 1954–1988*, vol. 4 (1980–88), no. 350, s. 668–78 (Paris: Gallimard, 1994), s. 676.

21 Foucault, *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, "Giriş Dersi."

22 "Jean François ve John De Wit, ile söyleşi" 22 Mayıs, 1981, Foucault, *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, Fransızca basım, ek.

23 Michel Foucault, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self," ("Subjectivity and Truth" ve "Christianity and Confession," California Üniversitesi'nde verilen seminerler, Berkeley, 20-21 Ekim 1980 ve Dartmouth Koleji'nde verilen seminer, 17 ve 24 Kasım 1980), haz. Mark Blasius, *Political Theory* 21 (Mayıs 1993), no. 2, s. 198–227.

24 Michel Foucault, *Subjectivite et verite: Cours au Collège de France (1980–*

Doğruyu Söylemek de bir geçiş gerçekleştirir. Sorunun siyasi boyutuna odaklanırsak, Batı toplumlarında yönetimin sert halinden, liberal demokrasi biçimini alan yumuşak haline geçiştir bu (aynı zamanda suçlunun soykütüğünden modern öznenin, arzu öznesinin soykütüğüne geçiş).[25] Sorunun felsefi boyutuna odaklandığımızda ise tanık olduğumuz şey, soykütüğünden hakikat merasimine [*alêthurgie*] geçiştir.[26] Fakat ilk yapıtlarından sonunculara dek Foucault, hakikat cesaretini hakikate dayalı erk'in karşıtı olarak ortaya atmış, ve ilk yapıtlardan sonunculara dek felsefesi, siyasi boyutu etik boyutla ilişkilendirmiştir.

Canguilhem bu konuda haklıydı: Bilgi-iktidardan bahseden Foucault ile etikten bahseden Foucault arasında bir kopuş yoktur.[27] Kendisinin 1984'te Collège de France'taki dinleyicileri uyarırken hatırlattığı gibi, onun araştırmalarını "özneye yer vermeyen birtakım yapılar içinde bilgiyi iktidara indirgeme, bilgiyi iktidarın maskesi olarak resmetme çabası olarak sunmak, bu araştırmaları karikatürize etmekten başka bir şey değildir."[28] İçinde yaşadığımız toplumlarda yönetim yalnızca

1981), haz. Frédéric Gros (Paris: Gallimard/Seuil, 2014; Türkçesi: *Öznellik ve Hakikat. Collège de France Dersleri 1980–1981*. Çev. Sibel Yardımcı (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017).

25 M. Foucault, "Usage des plaisirs et techniques de soi" (Usage des plaisirs et techniques de soi", *Le Débat*, n° 27, Kasım 1983, s. 46-72), M. Foucault, *Dits et écrits*, IV (1980-1988), n° 338, s. 540-541; Türkçesi: Seçme *Yazılar 4. İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay. (İstanbul: Ayrıntı, 2020); "Histoire de la sexualité", feuillet libre joint à l'édition originale de M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2* (Paris, Gallimard, 1984); M. Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, (Paris: Gallimard, 1984); ve M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, s. 11.

26 Derslerin tamamının itirafın soykütüğüne yönelik bir analiz olduğu düşünüldüğünde editörlerin *alêthurgie*'yi soykütüğüne alternatif bir analitik yöntem olarak değerlendirmesi dayanaktan yoksun görünüyor. *Alêthurgie* hakkında ayrıca bkz. *Gouvernement de soi et des autres* ve *Courage de la vérité*. (ç.n.)

27 G. Canguilhem, "Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement", *Le Débat*, 1986/4, sayı 41, s. 37-40.

28 M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984* (Paris, Gallimard/Seuil, 2009), s. 10.

baskılar aracılığıyla değil, aynı zamanda, hatta daha yaygın olarak, bireylerin kendilerini ahlaklı birer özne olarak kurmasını sağlayan *ethoi*'ler meydana getirmek suretiyle gerçekleşmektedir. Bu özne olmadan ne uysallık ne de gönüllü itaatkârlık yoktur; ama bu aynı zamanda -ki bu nokta Foucault için eşit derecede önemlidir- "düşünülmüş itaatsizlik" sanatının da, "gönüllü ayak direme" sanatının da olamayacağı anlamına gelir.[29]

Canguilhem'in gayet isabetli şekilde söylediği gibi, "Foucault'nun bir etik anlayış geliştirmeye girişmesi, gerçek aksiyolojik anlamda 'normal'dir."[30] *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek* özneyi, bilgi ile iktidar arasına bir kıskı gibi sürer: madem ki yönetim, bireylerin kendilerini davranışlarının öznesi olarak kurmasını sağlayan *ethoi*'ler oluşturmak yoluyla işlemektedir, Foucault'nun felsefesinin okuru davet ettiği siyasi direniş biçimlerinin etik varlık koşulu da "kendi üzerindeki mengeneyi gevşetmek"[31] olacaktır. Gelgelelim, dersler aynı zamanda, kendisine karşı şeffaf bir vicdan (yahut bilinç) fikrinin, öznenin tarzlarından yalnızca biri olduğunu gösterir. Bu açıdan kendi üzerindeki mengeneyi gevşetmek, aynı zamanda bilginin sıfır noktasına bilinci yerleştiren kurgudan da vazgeçmek ve felsefi geleneğin ve bilimsel söylemin öznesini, insanın kendisiyle varoluş koşulları arasında hayal ettiği ilişkinin temsilî bir figürü olarak görmeyi öğrenmek anlamına gelir.

* * *

Meraklı okurun *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek* hakkında uzun süreden beri tek bildiği şey, beş dersin ses kayıtlarına dayanarak daktilo edilmiş nüshasının IMEC'ye teslim edildiği,

---

29 M. Foucault, "Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]", 27 Mayıs 1978, *Bulletin de la société française de philosophie*, 84. Yıl, sayı 2, Nisan-Haziran 1990, s. 39.

30 G. Canguilhem, "Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement", s. 40.

31 M. Foucault, "Le souci de la vérité" (F. Ewald ile söyleşi), s. 675.

ancak tashihten geçirilmediği ve bu ses bantlarının daha sonra ortadan kaybolmuş olduğuydu. Derslerin yayımlanması mümkün olmamıştı çünkü bir kere, daktilo edilmiş nüsha, altıncı ve son dersi kapsamıyordu; ayrıca bariz yanlışlar içeriyordu.

Derin araştırmalar sonucunda Kriminoloji Okulu'nda açılış semineri ve ilk derse ait elyazmasının aslının yanı sıra, Kriminoloji Okulu'nun talebi üzerine üniversitenin görsel-işitsel merkezi tarafından üretilmiş olan görsel-işitsel kayda zemin oluşturan on üç U-Matic kaset ortaya çıkarıldı. U-Matic kasetler giriş dersi haricindeki altı dersi kapsıyordu.

Sonuç olarak, metni tashih ederken şu kaynaklara başvurduk:

—giriş dersi için asıl elyazmasının bir nüshası ile birlikte daktilo edilmiş nüsha;

—ilk ders için asıl elyazmasının nüshası, görsel-işitsel kayıt ve daktilo edilmiş nüsha;

—ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci dersler için görsel-işitsel kayıt ve daktilo edilmiş nüsha;

—altıncı ders için ise yalnızca görsel-işitsel kayıt.

Giriş dersinin metni orijinal elyazmasına dayanarak tespit edildi. Okumayı daha akıcı kılabilmek için kimi yerlerde konuşma sırasında açılacak maddeler olarak sıralanmış listeler paragrafa dönüştürüldü. Takip eden altı dersin metni ise Foucault'nun izleyici önünde telaffuz ettiği sözlerin görsel-işitsel kaydını temel alıyor. Görsel-işitsel kasetin değiştirilmesi sırasında oluşan boşluğu, mümkün olduğu durumlarda, daktilo edilmiş metni temel alarak doldurduk.

Daniel Defert ve François Ewald ile istişare halinde, Collège de France derslerinin basımı için tespit edilen yaklaşımı izleyerek, sözün mümkün olan en sadık yazı kaydını sunmaya karar verdik. Sözden yazıya geçiş ister istemez birtakım müdahaleleri gerekli kıldı: noktalama işaretleri eklendi ve paragraf sistemi

kullanıldı; ayrıca gerekli görüldüğü yerlerde tekrarlar ayıklandı, yarım kalan cümleler tamamlandı ve gayriihtiyari dilbilgisi yanlışları düzeltildi. Okunaksız veya işitilmeyen pasajlar belirtildi. Tahmine dayanan eklemeler ve Foucault ile salondaki dinleyiciler arasında geçen etkileşimler dipnot olarak belirtildi.

Metin sonundaki notlarda kaynakçaya ilişkin ana noktalar ve biyografiye ilişkin ayrıntılar belirtiliyor, Foucault'nun benzer temaları ele aldığı diğer metinleri işaret ediliyor ve araştırmacılara bunun dışında araştırma güzergâhları öneriliyor. Metinde geçen alıntılar kaynak metinlerden kontrol edildi, eksikler telafi edildi ve ilgili kaynakça bölüm sonlarındaki notlarda belirtildi.

Kitabın basımını izlemek için kurulan bilimsel komitenin üyeleri Daniel Defert, François Ewald, Françoise Tulkens ve Jean-Michel Chaumont'un sunduğu kıymetli okuma, düzeltme ve yorumlardan faydalandık. Bize sundukları yardım ve ayırdıkları zaman için kendilerine yürekten teşekkür ederiz.

Louvain Dersleri'nin bu basımı Michel Foucault'nun mirasçılarının onayıyla gerçekleşti. Bize duydukları güvene layık olmak için elimizden geleni yaptık.

Fabienne Brion ve Bernard E. Harcourt[32]

32 Fabienne Brion, Belçika Louvain Katolik Üniversitesi, Hukuk Fakültesi'nde profesördür, Foucault ve kriminoloji üzerine bir ders vermektedir. Bernard Harcourt ABD Chicago Üniversitesi'nde Siyasal Bilimler bölüm başkanı ve Hukuk ve Siyasal Bilimler profesörüdür. Metin ve notların hazırlanmasında Fabienne Brion, ikinci, dördüncü ve beşinci derslerin sorumluluğunu; Bernard Harcourt ise birinci, üçüncü ve altıncı dersleri üstlenmiştir. Giriş dersinin metin ve notları ortaklaşa hazırlanmıştır. Metnin yayına hazırlanma aşamasında gerekli gözden geçirme, tashih ve eklemeler her iki editörün ortak çalışmasıyla gerçekleşmiştir.

KABAHAT İŞLEMEK - DOĞRUYU SÖYLEMEK

GİRİŞ DERSİ

2 NİSAN 1981

Leuret, itiraf ve tedaviye yönelik müdahale ◇ Kendi hakkında "doğruyu söyleme" ve kendine dair bilginin yol açtığı varsayılan etkiler ◇ İtirafın niteliği ◇ Kendi hakikati ile bağlanmış ve başkalarıyla olan ilişkilerinde dile getirilmiş hakikat tarafından sınırlandırılan bireylerin Hristiyan Batı toplumlarında yaygınlık kazanması ◇ Tarihsel-siyasi bir sorun: birey kendi hakikatine ve kendi üzerine tatbik edilen erk'e nasıl bağlanır ◇ Tarihsel-felsefi bir sorun: iştirak ettikleri hakikat söylemi biçimleri bireyleri ne şekilde bağlar ◇ Pozitivizme tezat bir ses: hakikat söylemlerinin eleştirel felsefesi ◇ Ceza kurumunda "yargılanmakta olankişinin kim olduğu" sorunu ◇ Ceza pratikleri ve yönetim teknolojisi ◇ Hakikat aracılığıyla yönetmek

---

Deliliğin ahlaki tedavisini konu alan, 1840 basımı bir yapıtta, Fransız psikiyatrist Leuret hastalarından birini nasıl tedavi ettiğini anlatır.[1] Tedavi etmiş ve dediğine göre, iyileştirmiştir. Bay A. takip edilme sanrısından ve halüsinasyonlardan mustariptir. Bir sabah, Leuret onu banyoya götürür ve duşun altında durmasını ister. Derken, burada özetini vereceğim uzun

1 François Leuret (1797-1951) hakkında bkz. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard: Paris, 1972, s. 540-41; Türkçesi: *Deliliğin Tarihi: Klasik Çağda Akıl ve Akıl Bozukluğu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge, 2020 (7. Baskı). Bu yapıtta, Bicêtre Hastanesi başhekimi ve *Du traitement moral de la folie* (Paris, 1840) adlı kitabın yazarı Leuret, "kapatılmayı itaat

bir diyalog başlar. Doktor hastadan deliliğini tüm ayrıntısıyla anlatmasını istemektedir.

Doktor Leuret: "Bunların içinde bir tek doğru söz yok; söylediklerini saçma sapan şeyler. Zaten, sizi Bicêtre'de tutmak istememizin sebebi de deli olmanız."

Hasta: "Deli olduğumu sanmıyorum. Ne görüp işittiğimi biliyorum."

Doktor: "Hakkınızda olumlu bir intiba edinmemi istiyorsanız, söz dinlemeniz gerek, çünkü sizden istediklerim gayet mantıklı şeyler. O saçmalıkları bir daha düşünmeyeceğinize söz veriyor musunuz, bir daha bunlardan bahsetmeyeceğinize söz veriyor musunuz?"

Hasta tereddüt etse de söz verir.

Doktor Leuret: "Bana bu konuda verdiğiniz sözleri hiç tutmadınız. Verdiğiniz sözlere güvenemem. Söylediğiniz şeylerin tamamının saçmalıktan başka bir şey olmadığını itiraf edene kadar duşun altında kalacaksınız."

Böylece adamın başının üzerine buz gibi suyu boca eder. Hasta gördüğü hayallerin saçmalıktan başka bir şey olmadığını kabul eder, söyleneni yapmaya çalışacağını söyler. Ancak eklemekten de geri kalmaz: "Kabul ediyorum çünkü beni buna zorladınız."

Başından aşağı bir fasıl daha buz gibi su boca edilir.

"Evet, efendim, size anlattığım her şey saçmalıktı."

"Yani delirmiş olduğunuzu kabul mü ediyorsunuz?" diye sorar doktor.

Hasta tereddüt eder:

---

ve baskının başlıca yöntemi haline getiren meşhur 'ahlaki tedavi' yöntemini devreye sokan kişi (Guislain ve Leuret)" olarak ele alınmaktadır. Ayrıca bkz. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, F. Ewald ve A. Fontana (der.), Paris: Gallimard/Seuil, 2003; özellikle s. 108-9 (ayrıca s. 19 dipnot 13, s. 38-39 dipnot 22).

"Sanmıyorum."

Üçüncü kez buz gibi su başından aşağı boca edilir.

"Delirmiş olduğunuzu kabul ediyor musunuz?"

Hasta: "Görmek ve işitmek delilik midir?"

"Evet."

Hasta nihayet şöyle der:

"Bana kötü davranan kadınlar yoktu, peşime düşen adamlar yoktu. Bunların hepsi delilikti."

Devamını anlatmayacağım. Bir dizi soğuk duşun, bir dizi itirafın ardından hasta, tahmin edebileceğiniz gibi, tam anlamıyla iyileşir. Deli olduğunu kabul ettiğine göre delirmesi artık mümkün değildir.

Kuşkusuz burada rastladığımız şey, psikiyatrinin tarihi boyunca tekrar tekrar karşımıza çıkan bir fikirdir: İnsanın hem deli olup hem de deli olduğunun farkında olması mümkün olmadığından, hakikatin farkına varmak deliliği defeder. Yüzyıllar boyunca deliliğe yönelik olarak uygulanan bütün tedaviler arasında hastanın kendi deliliğinin farkına varmasını sağlamayı amaçlayan binlerce yöntem veya tuzağa rastlıyoruz. Fakat Leuret başka bir şeyin peşindedir. Daha doğrusu, aynı sonuca oldukça tuhaf bir yöntemle ulaşmayı amaçlar. Hastayı ikna etmek gibi bir çabası yoktur asla. İşin aslı, hastanın bilincinde neler olup bittiği onun zerre kadar umurunda değildir. Elde etmek istediği tek şey, kesin ve net bir eylem, bir beyandır: "Ben deliyim." İtiraf, tedavi amaçlı müdahalenin zaruri bir parçasıdır.[2]

* * *

2 Leuret'nin tedavisini üstlendiği kişilerden talep ettiği itirafın tedaviye yönelik işlevi hakkında, bkz. *Le pouvoir psychiatrique* içinde yer alan 19 Aralık 1973 tarihli seminer. Foucault orada Leuret'nin *Du traitement moral de la folie* [Deliliğin Ahlaki Tedavisine Dair] (J. B. Baillière, 1840) yapıtında anlatılan bir tedaviyi nakleder ve yorumlar: "Genel olarak baktığımızda,

Hayli zamandır Leuret'nin bu pasajının etkisi altındayım. Pasajın doğrudan ilişkili olduğu tarihsel arka planın izahı hiç de güç değil. Kısa bir süre önce, 1838 yasası olarak anılan yasa yürürlüğe girmiştir.[3] Fransa'da, bazı akıl hastalıklarının

---

kanaatimce, Leuret'ye göre mesele, hastayı dilde var olan bütün emir kipleriyle yüz yüze getirmekti. ... Söz konusu olan dile veya tartışmaya özgü bir diyalektik çerçevesinde yanlışın doğruya çevrilmesi değildi. Söz konusu olan, düpedüz, bir emirler, talimatlar oyunu aracılığıyla, emirleri yerine getiren kişi konumuna yerleştirilen özneyi, yeniden dil ile irtibata sokmaktı. Bütün bir iktidar sistemini kendisine referans alan ve kendisini ona göre hizalayan dilin emir kipinin devreye sokulması söz konusuydu. Hastaya yeniden öğretilen dil, onun hakikati yeniden keşfedebilmesini sağlayacak olan dil değildi. Hastanın yeniden öğrenmeye mecbur edildiği dil, hastaya dayatılan bir emrin, bir disiplinin, bir iktidarın gerçekliğini hasta dolayımıyla şeffaf kılacak olan dildi." (s. 150) İtiraf, doktora "deliliğin sınırından içeri geçip onu indirgeme, ve böylece sevk ve idare etme" fırsatı veren, "akıl hastanesi aracılığıyla gerçekliğe ilave edilen iktidarın takviyeleri"nden bir tanesiydi; "gerçekliği dayatmak" ve böylece "yoğunluğunu artırmak" işlevi taşıyan araçlardan biriydi. (s. 164) İtiraf aracılığıyla, gerçeklik ve algı birbirinden koparılıyordu: Hasta kendi tarihçesine raptediliyordu, ancak onun algıladığı kendi tarihçesi değil, "aile, iş, medeni durum, tıbbi gözlem ve benzerinden oluşan bütün bir sistem aracılığıyla dışarıdan" belirlenen bir tarihçeydi bu. (s. 159) Leuret'nin soğuk duşların büyük katkısıyla elde etmeye çalıştığı şey, "birinci tekil kişi zamiriyle konuşan" bir deliliğin değil, "kapatma erki tarafından oluşturulmuş idari ve tıbbi bir hakikatin içinde kendisini birinci tekil kişi zamiriyle teşhis etmeyi kabullenen" bir deliliğin beyanıdır. Doktorun tedavi etmekte olduğu kişiler böylece ortaya konmuş bir "biyolojik gerçeklik" içinde kendilerini teşhis etmeye razı oldukları anda, "hakikat harekâtı" başarıya ulaşmış oluyordu. (s. 160)

Leuret ile "Bay A."yı karşı karşıya getiren sahne aynı zamanda Foucault'nun 1980 Kasım'ında Dartmouth'ta verdiği "Öznellik ve Hakikat" ve "Hristiyanlık ve Günah Çıkarma" başlıklı iki seminerin ilkinde aktarılır. (About the Beginnings of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth" P,olitical Theory. Vol. 21, no.2, Mayıs 1993, s. 200; Türkçesi: *Hermenötiğin Kökeni. Kendilik Hakkında. Dartmouth Konferansları 1980*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul, Ayrıntı, 2017.

3 7443 sayı ve 30 Haziran 1838 tarihli delilere ilişkin yasa hakkında bkz. 2 Aralık 1973 tarihli ders (M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, s. 95-122) ve 12 Şubat 1975 tarihli ders (M. Foucault, *Les Anormaux: Cours au Collège de France, 1974-1975*, s. 126-154); ayrıca bkz. R. Castel, "Les médecins et les juges", M. Foucault, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX^e siècle*, Paris: Gallimard, 1994 içinde; Türkçesi: *Bir Aile Cinayeti. Annemi, kız kardeşimi, erkek kardeşimi katleden ben, Pierre Rivière*, çev. Erdoğan Yıldırım ve Alev Özgüner, İstanbul: Ayrıntı, 2012.

kapatılmasını mecbur kılan idari erk ile, hastalığı teşhis, tedavi ve nihayet bertaraf etmekle yükümlü tıp otoritesi arasındaki işbirliğini düzenleyen bir yasadır bu. Leuret'nin hastanın "itiraf"ına önemli bir rol yüklediği açıktır. Hasta kendisinin kapatılmasını öngören evrakları kendi eliyle imzalamalıdır. Mustarip olduğu bu akıl hastalığını doktor ve validen sonra onaylayan üçüncü kişi odur. Aynı zamanda, kendisini kurtaracak olan tıbbi hamlenin üzerinde uygulanmasına bu itiraf aracılığıyla izin vermelidir. Tedavi amaçlı kapatma sisteminin gayet mantıklı bir parçasıdır bu: "Beni kapatma hakkına sahip olduğunuzu kabul ediyorum; size beni iyileştirme fırsatı sunuyorum." Deliliğin itirafı bu anlama gelir; tımarhane sözleşmesi bu itiraf ile imzalanmış olur.

Gelgelelim Leuret'nin bu müdahalesini dikkate değer bulmamın nedenleri başka. Ortaya çıktığı an, deliliğin tedavisinin tıp pratiğinin çatısı altına girmeye çabaladığı, bu tıp pratiğinin kendisinin ise patolojik anatominin sunduğu hâkim modeli esas aldığı bir döneme rastlar. Bu modele göre doktor, hastalığın aslını öğrenebilmek için hastanın sözüne değil, bedenin belirtilerine kulak vermeliydi. Bu bilimsel kıstas çerçevesinde, hastalığın (hasta tarafından dile getirilen) beyanına yönelik (doktor tarafından dile getirilen) bir talep çok aykırı görünüyor. Hastanın beyanını böylesine zaruri gören tıbbi-idari mantık bu hamlesiyle, ne psikiyatri biliminin ihtiyaçlarıyla ne de psikiyatriye gerek idarenin gözünde gerekse tıbbın nazarında meşruiyet kazandıracak olan şeyle hiç de bağdaşmayan bir pratiği devreye sokmuş oluyordu.

Burada usulca devreye sokulan şey, gerçekten tuhaf bir unsurdur. Üstelik uzun bir tarihçe ile yüklüdür. Yargı veya din kurumlarında edinmeyi başardığı yeri veya aldığı biçimleri kastetmiyorum yalnızca. Çok eski ve kökeni hakkında pek az şey bilinen anlamlarını yahut değerini kastediyorum. Leuret'nin talep ettiği itirafın hemen gerisinde saflık ile doğruyu söylemek arasında sıkça kurulan bağı görüyoruz (yalnızca saf kişiler doğruyu

dile getirebilirler; Tanrı kelâmına nail olmak için bekâret yahut münzeviliğin şart koşulması biçiminde karşımıza çıkan o kadim motif). Keza, doğruyu söylemenin kişiyi arındırdığına (böylece kötülüğün, onu itiraf eden kişinin bedeninden ve ruhundan sökülüp atıldığına) dair motif de hatırlanabilir. Benzer şekilde, bir şey hakkındaki hakikati dile getirmenin o hakikati bertaraf ettiği, sildiği, ortadan kaldırdığına dair görüşü hatırlayabiliriz (kara olduğunu itiraf ettiğinde vicdanım aklanır).

Leuret tarafından talep edilen itirafın gerisinde, itirafın bu uzun tarihçesi yer alır; genel olarak "doğruyu söyleme"nin ve özelde ise "kendi hakkında doğruyu söyleme"nin kerametine duyulan o kadim inanç. [...] Burada bana tuhaf görünen bir şey var: Etnoloji çalışmalarına yol açan şeyin söylenceler, efsaneler, hikâyeler, meseller -kısacası, bizim bakış açımızdan gerçekdışı olan her şey- olup olmadığını Tanrı bilir. Ancak her halükârda, doğruyu söylemek de yoğun ve karmaşık bir ritüel dokusuna dâhil olmuş, ona pek çok inanış eşlik etmiş, tuhaf birtakım kerametler atfedilmiştir. Belki de doğruyu söylemek üzerine başlı başına bir etnoloji sahası açmak gerekir.

Leuret'nin gerçekleştirdiği uygulamada ise, bu karmaşık geçmişin ağırlığından başka şeylerin de olduğunu hissediyoruz. İtirafa yönelik talep bundan başka yeni bir problemi gündeme getirir. Dönemin tıbbı var gücüyle, hastalığın bir bakıma doğal dilini oluşturan belirtilerin ortaya serilmesine yönelmişken ve semptomların dilini analiz ederek yorumlayan doktorlar hariç hiç kimseye hakikat söylemi hakkı tanınmazken, Leuret ortaya çıkıp, hastalık ile doktorun arasına hastanın söylemini, hastaya göre neyin doğru neyin yanlış olduğu sorusunu yerleştirmiştir. Yalnızca hastayı doğru söylemeye zorlamakla kalmaz, hastanın kendisi hakkındaki bilgiyle kurduğu ilişkiyi, tedavinin esas sorusu olarak ele alır. Pratiğini kurmak, tedavi amaçlı müdahalesini temellendirmek ve bir tedavi olasılığına yer açmak için doktor, hastanın kendisi hakkındaki

doğru söylemine ihtiyaç duyar. Leuret'den başlayarak, sadece Freud'a kadar demeyeceğim ama, geniş yelpazeden bir dizi uygulamaya dek süren ve günümüzde hâlâ geçerliliğini koruyan bütün bir gelişme çizgisini tespit etmek güç değildir.

Her halükârda, kökleri çok eskilere uzanan bir gelenek[4] ile çok yakın geçmişte ortaya çıkan bir uygulamanın[5] iç içe geçtiği, alışılageldiğin dışındaki bu sahne, "kendi hakkında doğruyu söyleme mecburiyeti"ni araştırma fikrini zihnimde uyandıran şey oldu. İlk olarak size, itiraf sözünden ne anlaşılabileceğine ilişkin kısa bir analiz sunmaya çalışacağım (söz ediminin [*speech act*] analizi). Ardından, itiraf pratiğinin altında yatan tarihsel ve felsefi problemlerin ana hatlarını çizeceğim. Son olarak, burada bulunmamın sebebine geleceğim: yargı ve özellikle de ceza kurumlarında itiraf pratiği.

* * *

Fransızca sözlük, itirafı, "kişinin bir şeyi söylemiş veya yapmış olduğunu kabul ettiğini bildiren yazılı veya sözlü beyan" biçiminde tanımlıyor. Örnek olarak da bir kabahatin itirafını veriyor. Bana öyle geliyor ki bu tanımdan genel çerçeveyi çıkarabiliriz: yani, itiraf ediminde konuşan kişi kendisine dair bir şeyi kabul etmektedir. Ancak bir adım daha ilerlediğimizde bu tanım pek de yeterli görünmemeye başlar. Bir kere, itiraf ediminin kendisi hakkında pek az şey söylemektedir. Kişinin yapmış veya söylemiş olduğu bir şeyi beyan etmesi -ister resmî biçimde olsun, isterse bir dinî tören biçiminde- bir itirafı oluşturmak için yeterli değildir. Falanca mesleği icra ettiğimi beyan edebilirim, bu bir itiraf olmayacaktır. Vermiş olduğum bir sözü herkesin içinde kabul edebilirim; bu ille bir itiraf olmayacaktır. Öyleyse sözlüğün verdiği örnekte olduğu gibi, beyanın içeriğine, beyan edilen şeyin mahiyetine mi bakmak gerekir? Mesleğimi beyan etmem bir itiraf olabilir, eğer

4 İtiraf pratiği kastediliyor. (ç.n.)

5 Psikiyatri kastediliyor. (ç.n.)

bir uyuşturucu kaçakçısıysam. Yahut söylemiş olduğum bir şeyi kabul etmem benim için bir itiraf olabilir, eğer söylenmiş olan şey yalansa. Fakat bu kez de çok fazla şey talep etmiş ve çok dar bir tanım vermiş oluruz. Çünkü ne de olsa, yaşımı da itiraf etmek durumunda kalabilirim, yahut aşkımı, hastalığımı, veya çektiğim ıstırabı itiraf etmek zorunda kalabilirim. Kısacası, itiraf basit bir beyandan öte bir şeydir, fakat konuşan öznenin işlediği bir kabahatin beyanı da değildir tam olarak.

Leuret'ye, ve elde etmeye çalıştığı itirafa geri dönelim.

1. Leuret'nin itiraf ettirmeye çalıştığı şey bir kabahat değildir. Peki, bilinmeyen, gözle görünmeyen bir şey midir bu? Hayır, çünkü hasta apaçık biçimde delidir, zaten deliliğini sorgulama boyunca açığa vurmuştur, ve Leuret de buna ikna olmuştur. Öyleyse "itiraf" doktorun bilgisine zerre kadar katkı yapmayacaktır. Bir itirafı bir beyandan ayıran şey, bilinmeyeni bilinenden, görünmeyeni görünenden ayıran şey değil, ancak "beyanın bedeli" olarak adlandırabileceğimiz bir şeydir. İtiraf, söylememekten söylemeye geçişi ifade eder. Burada söylememenin belirli bir anlama sahip olduğu, sıra dışı bir motif, önemli bir değer olduğu akılda tutulmalıdır. Örneğin, Bay A. açısından, deli olduğunu söylememek, böyle bir beyanda bulunmayı reddetmek, hastaneden taburcu edilme talebini temellendirmek anlamına gelir. Bir başka örnek verirsek, birisi aşkını ilan ettiğinde, eğer bu beyan pahalıya patlama ihtimali taşıyorsa bu bir itiraf olacaktır.[6]

---

6 Foucault metni gözden geçirirken, farklı bir kalemle şu notu eklemiş, ancak daha sonra üzerini çizmiştir: "Peki bu bedel neyi içerir?" İtirafın bedeli sorusu *parrhesia*'nın ve hakikat cesaretinin barındırdığı tehlikeyi ilan eder. Bu konu Foucault'nun Collège de France'ta verdiği son iki derste geliştirilecektir: M. Foucault, *Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983,* F. Ewald, A. Fontana, F. Gros (der.), Paris: Gallimard/Seuil, 2008; ve *Le courage de la vérité. Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984,* F. Ewald, A. Fontana, F. Gros (der.), Paris: Gallimard/Seuil, 2009; Türkçesi: *Hakikat Cesareti*, çev. Adem Beyaz, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

2. Fakat mesele bundan ibaret değildir. Leuret ile hastası arasında geçen sahnenin can alıcı bir ânında, hasta şöyle der: "Pekâlâ, evet, beni buna zorladığınız için, deli olduğumu kabul ediyorum." Tümüyle aklı başında bir önermedir bu, çünkü duşun altında, soğuk duşun altında, buna düpedüz mecbur kalmıştır. Düpedüz saçma olan ise doktorun verdiği cevaptır, zira hastayı şöyle tersler: "Bu benim için yeterli değil; deli olduğunuzu tümüyle özgür biçimde kabul edesiniz diye sizi bir kez daha duşa sokacağım." Tahakküm altına aldığı kimseleri özgür olmaya mecbur kılan iktidarın gayet iyi bilinen bir takiyesidir bu. Gelgelelim, kelimenin tam anlamıyla özgür koşullar hâkim olmadığı sürece bir itiraf söz konusu olamaz. Orta Çağ Engizisyon yargıçları bunu gayet iyi biliyorlardı: İşkence altında elde edilen beyanların itiraf sayılabilmesi için, işkenceden sonra da aynen tekrar edilmesi gerekliydi. İtiraf, cebren elde edildiğinde bile, öngörülen ahlaki, hukuki, sağaltıcı etkileri doğurması için, özgürce dile getirildiği varsayılmalıdır; neden? Bunun nedeni itirafın salt kişinin kendisi hakkında bir beyan olmamasıdır. İtiraf bir tür antlaşmadır, ancak oldukça tuhaf bir antlaşmadır bu: Şu veya bu şeyi yapmaya mecbur kılmaz; ancak konuşan kişinin kendisini beyan ettiği kişi olmaya bağlı kalmasını gerektirir, çünkü tam da o kişidir. İtirafa özgü bir ifrat vardır, insan birine onu sevdiğini itiraf ettiği sırada apaçık biçimde ortaya çıkar bu. Salt verili bir gerçekliğin beyanı söz konusu olsaydı, "seni seviyorum" sıradan bir beyan olurdu. Mesele kişinin sevmeye bağlı kalması ise, bir söz veya yemin olurdu bu; ister içtenlikle söylenmiş olsun ister olmasın, ne doğru ne de yanlıştır. Ancak "seni seviyorum" cümlesi bir itiraf işlevi gördüğünde, kişi sevdiğini beyan etmekle kendisini kendi isteğiyle âşık olarak resmeder, ve söylememe rejiminden söyleme rejimine geçiş yapmış olur. Bir suçu itiraf eden kimse, bir bakıma suçun faili olmayı üstlenir. Demek istediğim, yalnızca suçun sorumluluğunu kabul etmekle kalmaz, ayrıca bu kabullenmeyi, suçu bilfiil işlemiş olduğu gerçeğine dayandırır.

İtiraf ediminde, konuşan kişi kendisini, olduğunu söylediği kişi olmaya mecbur kılar, söz konusu şeyi ifa etmiş, söz konusu duyguyu hissetmiş olan kişi olmaya mecbur kılar. Buna mecbur kılar, çünkü söylenen şey doğrudur. Leuret'nin hastası deli olmak konusunda mutabık kalır. [Doktorun kararına][7] itiraz etmemek konusunda mutabık kalır.

3. Gelgelelim itirafı tarif etmek için bu da yeterli değildir. Leuret'nin hastası sözlerini; "Pekâlâ, evet, ben deliyim," diye bitirmekle, *pes etmiş* olur. Söylemek istemediği bir şeyi söylemiştir; ama tam da bu esnada, doktorun kendisi üzerinde tatbik etmeyi istediği erke meydan vermiş olur; bu erki kabullenir, ona teslim olur. Zaten durumdan istifade ederek şöyle diyen doktorun buradan anladığı ve beklediği şey de budur: "O halde bana riayet edeceksiniz." İtiraf eden kişinin kendi üzerinde tatbik edilmesine izin verdiği bir iktidar ilişkisi olmaksızın, kelimenin gerçek anlamıyla bir itiraftan söz edilemez. Mesele gayet açıktır, çünkü bu iktidar ilişkileri kurumsal olarak tanımlanmıştır: sözgelimi, yargıdaki itiraf veya Katolik Kilisesindeki günah çıkarma gibi. Ancak çok daha muğlak ve dinamik ilişkilerde bile bu durum geçerlidir: "Seni seviyorum" beyanının bir itiraf olabilmesi için, karşıdakinin kabul etme, reddetme, bir kahkaha patlatma, bir tokat aşk etme yahut "bunu kocama söyleyeceğim" deme hakkına sahip olması gerekir. Kısacası itiraf, itirafta bulunan kişinin üzerinde tatbik edilen bir iktidar ilişkisine yol açar yahut bu ilişkiyi güçlendirir. Bu yüzden bütün itirafların "pahalıya mal olduğu" söylenebilir.

4. Son olarak, itirafın nitelikleri içinde bir tanesi vardır ki, en tuhaf ve sınırını çizmesi en zor olanıdır. Leuret hastasına deli olduğunu itiraf ettirirken, onun sırf bu beyan aracılığıyla delilikten kurtulacağını varsaymaz kuşkusuz; tam aksine, onu deli statüsünü kabul etmeye zorlamak ister. Gelgelelim, sırf deli olduğunu dile getirmek sayesinde hastanın delilikle ilişkisinin,

---

7 Notlarda bu kısım okunamadı.

delilik biçiminin, dolayısıyla hastalığının değişeceğini düşünür. Gerçekten de, suçunu itiraf eden suçlu, eğer suçu kanıt ve tanıklıkla tespit edilen suçlu ile aynı biçimde yargılanmıyorsa, bunun sebebi, itirafın, suçlunun işlediği suçla ilişkisini değiştirdiği varsayımıdır. Aşkını itiraf etmek, başka bir biçimde sevmeye başlamak anlamına gelir, yoksa karşıdakini ona beslediğiniz duygulardan haberdar etmekten ibaret olurdu. İtiraf, özneyi beyan ettiği şeye bağlamak suretiyle, onun dile getirdiği şeyle ilişkisine farklı bir nitelik kazandırır: Suçludur, ama pişmanlığa yatkın olabilir; âşıktır, ama ilan edilmiş bir aşktır bu; hastadır, ama şimdiden iyileşmek için gayret gösterecek kadar hastalığının bilincindedir, ve hastalıkla arasına mesafe koymuştur.

Bütün bunları birkaç sözcükle özetlemek gerekirse, itiraf, öznenin, kendisinin kim olduğuna dair bir beyanda bulunmasını, kendisini bu hakikate bağlamasını, kendisini ötekine karşı bir tâbiiyet ilişkisi içine sokmasını, ve aynı zamanda kendisiyle olan ilişkisini değişime uğratmasını sağlayan sözlü bir eylemdir.

* * *

O halde itiraf, dil oyunları içinde oldukça tuhaf bir biçim arz eder. Buna karşın, içinde yaşadığımız toplumda, antik dönemden bu yana kültürel bir yayılım alanına, azımsanmayacak bir kurumsal tarihe sahip olagelmiştir. Başka toplumlarda ve medeniyetlerde de benzer bir seviyede mi bulunur? Buna yanıt veremem. Bunu tespit etmek için, çok uzun bir soruşturmaya girişmek gerekir. Ancak bu soruşturmayı "kendi" toplumumuzla -Batılı Hristiyan toplumla- sınırlı tutarsak, bana öyle geliyor ki, çok fazla spekülasyona başvurmadan, itirafın muazzam ölçüde genişlediği söylenebilir. Sürekli bir büyüme değildir bu, fakat aşama aşama, adım adım, birdenbire, kesintiler ve sert ivmelenmelerle gerçekleşmektedir. Bu genişleme -ki içinde yaşadığımız toplumların bir özelliğidir kuşkusuz- bireyi gitgide daha fazla kendi hakikatine (yani,

kendisi hakkında hakikati söyleme zorunluluğuna) bağlama, dile getirilen bu hakikati bireyin başkalarıyla ilişkilerinde etkin kılma ve dile getirilen bu hakikati birey üzerinde bağlayıcı kılma yönelimindedir. Bunu söylerken, modern bireyin kendisine hükmeden ötekinin iradesine bağlı olmaktan kurtulduğunu kastetmiyorum, ancak bu bağ, gitgide çetrefil bir hal almış ve öznenin kendisi hakkında sunmaya zorlandığı hakikat söylemiyle ilişkilendirilmiştir.

Burada bir parça cüretkâr bir taslak çizerek bu genişlemenin birtakım emarelerine yalnızca işaret etmek istiyorum.

İlk olarak, kurumsal genişleme—itirafı talep eden kurumların sayısındaki artış: yargı, tıp, psikiyatri (kişisel ilişkiler).

İkinci olarak, kurum-içi genişleme—Hristiyanlıktan örnekler: tövbe (tarifeye bağlı günah çıkarmanın öncesinde); ardından XIII. yüzyılda, yılda bir kez; derken her ay, sekiz günde bir; derken vicdan muhasebesi, vicdan kılavuzluğu.

Üçüncü olarak, sahanın genişlemesi—Hristiyanlığa has günah çıkarma ve vicdan kılavuzluğu (ikincisinde daha fazla şey söylenir, söylenenler aynı şeyler değildir; dokusu aynı değildir).

Dördüncü olarak, itirafın altın çağları—kurum-dışı genişleme: Tövbe ibadetinin, Engizisyonun, ve adli kurumlarda sorgulama sürecinin (geniş perspektiften bakıldığında) hemen hemen eş zamanlı olarak ortaya çıkışı, itiraf biçimlerinde bir diğer büyük ilerlemeyi işaret eder. XVI.-XVII. yüzyıllarda Katolik ülkelerde vicdan kılavuzluğunun, Protestan ülkelerde mezhep değiştirmeye dair hikâyelerin, ve itirafın büyük bir yer tuttuğu yepyeni bir edebiyat biçiminin eş zamanlı olarak gelişimi sayılabilir. XIX.-XX. yüzyıllardaki itiraf biçimlerinden ise hiç söz etmiyorum.

Burada önemli bir tarihsel sorunla karşı karşıya olduğumuza inanıyorum. Bu hararetli süreç niçin bir hakikat söylemini

talep etmiş, davet etmiştir? Bilimsel söylemler söz konusu olduğunda, bu soruya iktisadi ve toplumsal zorunluluklar temelinde yanıt vermek -veya yanıt aramak- alışkanlık haline gelmiştir. Hakikat, üretken teknolojiler için vazgeçilmez bir hal alacaktı. Doğru yanıt bu mudur? Bu konuda hiçbir şey bilmiyorum. Ancak bireyin kendisi hakkında üretmek zorunda olduğu o tuhaf hakikat söz konusu olduğunda, bu yanıt temelde hiç de inandırıcı görünmüyor, en azından aşikâr değildir.

Kanaatimce, bireyin kendi hakikatine, kendi hakikati aracılığıyla, ve kendi hakikatinin kendisi tarafından dile getirilmesi aracılığıyla bağlanmasına yönelik niye böyle bir arzu olduğunu anlamaya çalışmak gerekir. Bireyin, kendi üzerinde uygulanan iktidara nasıl bağlı hale geldiği, bağlanmayı nasıl kabul ettiği sorusu, hukuki, siyasi, kurumsal ve tarihsel bir sorudur. Bir toplum içerisinde bireyin kendi hakikatine nasıl bağlandığı sorusunun, aynı zamanda hukuki, fakat her şeyden önce kurumsal, siyasi ve tarihsel bir sorun olduğu kanaatindeyim. İtiraf hakkındaki araştırmayı böyle bir tarihsel çerçeveye yerleştirmek istiyorum.

Fakat meselenin aynı zamanda daha felsefi bir yönü de var. Dolayısıyla, ikinci olarak, itiraf ve pratiklerinin aynı zamanda felsefi sorulara yol açtığını, ve itiraf üzerine bir araştırmanın eleştirel bir girişim çerçevesinde tahayyül edilebileceğini düşünüyorum.

Demek istediğim şu: İtiraf, hakikat sorunuyla tuhaf bir ilişkiye sahiptir. İtiraf, doğruyu söylemenin tuhaf bir biçimidir. İtiraf bir anlamda her zaman doğrudur (eğer yalansa, itiraf değildir). Oysa yol açacağı sonuçlar bakımından -gerek söyleyen gerekse dinleyen kişi açısından- diyelim, "gökyüzü mavidir," gibi bir önermeden büsbütün farklıdır. Belli bir söyleyiş üslubu, hakikat söyleminin belli bir tarzını oluşturur. Bildiğimiz gibi, birisi bir şey beyan ettiğinde, beyanın kendisi ile beyan etme edimini birbirinden ayırmak gerekir. Benzer şekilde, birisi bir hakikati

beyan ettiğinde, beyan ile (ki doğru veya yanlış olabilir) doğruyu söyleme *edimi*ni, yani hakikat söylemini (Nietzsche'nin deyimiyle *Wahrsagen*) birbirinden ayırmak gerekir.

Eleştirel felsefeyi, varlığın varoluşu karşısında duyulan hayretten değil de hakikatin varoluşu karşısında duyulan şaşkınlıktan yola çıkan bir felsefe olarak tanımlarsak, iki tür eleştirel felsefe olduğu kolayca görülebilir. Bir tarafta, doğru beyanların hangi koşullarda -biçimsel koşullar yahut aşkın koşullar- ortaya çıkabildiğini kendisine soran felsefe bulunur. Diğer tarafta ise hakikat söylemi biçimlerini, doğruyu söylemenin faklı biçimlerini sorgulayan felsefe.[8] Hakikat söylemini [*véridiction*] sorgulayan eleştirel felsefenin ilgilendiği sorun, bir beyanın hangi koşullarda doğru olacağı sorunu değil, ne türden doğru ve yanlış oyunlarının, hangi biçimlerde devreye sokulduğudur. Hakikat söylemlerini ele alan bir eleştirel felsefe açısından sorun, genel olarak bir öznenin genel anlamıyla bir nesneyi nasıl bileceği değildir. Sorun, öznelerin, iştirak ettikleri hakikat söylemi biçimleri içine nasıl hapsoldukları ve bunlar aracılığıyla nasıl bilfiil bağlandıklarıdır.[9] Bu durumda sorun, tarihsel rastlantıların, dışsal koşulların, yanılgı mekanizmalarının yahut ideolojilerin, veya yanlışı üretmesi muhtemel mantık hatalarının içsel ekonomisinin tespit edilmesi değildir. Sorun, bir hakikat söylemi tarzının, bir *Wahrsagen*'ın tarihte nasıl, hangi koşullarda ortaya çıkabildiğini tespit etmektir. Hakikatin bakış açısından tarih, yalnızca yanlışın nasıl var olduğunu veya kaybolduğunu izah edebilir. Oysa hakikat söyleminin bakış

---

8 Bu ayrım, Foucault'nun verdiği son dersin ilk seminerinin girişinde ortaya atacağı ayrımı ilan eder: yönteme ilişkin yapıların analizi ile alethurji biçimlerinin analizi arasındaki ayrım. (bkz. Foucault, *Bilme Cesareti*).

9 Bu soru Foucault'nun Collège de France'ta verdiği son üç derste ele alınmıştır (bkz. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982.* F. Ewald, A. Fontana, F. Gros (der.), Paris: Gallimard/ Seuil, 2009; Türkçesi: *Öznenin Yorumbilgisi.* Collège de France Dersleri, 1981-1982, çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019; *Gouvernement de soi et des autres*; ve *Hakikat Cesareti.*

açısından tarih, bir doğruluk söyleminin nasıl ortaya çıktığını izah edebilir. Sonuçta, gördüğünüz gibi, hakikat söylemlerini ele alan bir eleştirel felsefenin amacı, doğruluğun "genel polis"ini kurmak, yahut beyanların doğru olmasını sağlayacak biçimsel koşulları tespit etmek için olabildiğince genel bir aygıt yaratmak değildir. Söz konusu olan daha ziyade, hakikat söylemi tarzlarının arz ettiği çoğulluğu tanımlamak, bu tarzlardan her birinin özneyi doğruyu söylemeye mecbur kılan zorunluluk biçimlerini araştırmak, hakikat söylemi tarzlarının geçerli olduğu bölgeleri ve ortaya çıkardıkları konu alanlarını, ve nihayet, bu hakikat söylemi tarzları arasındaki ilişkileri, bağlantıları, çatışmaları tespit etmektir. Kısacası, bu eleştirel felsefede söz konusu olan şey, hakikatin genel bir ekonomisini değil, daha ziyade hakikat söylemlerinin tarihsel siyasetini, yahut siyasi tarihini ortaya koymaktır.

Benim farklı sahalarda yapmaya çalıştığım şeyler -denemeler, fragmanlar, başlanıp yarım bırakılmış girişimler- bu genel çerçeveye oturuyor. Psikiyatristlerin yahut doktorların söyleminin doğru olup olmadığını öğrenmeye çalışmadım, her ne kadar bu gayet meşru bir soru olsa da. Kriminologların söyleminin hangi ideolojiye biat ettiğini tespit etmeye çalışmadım, her ne kadar bu da bir o kadar ilginç bir soru olsa da. Ortaya atmak istediğim sorun farklıydı: delilik, hastalık veya suç gibi şeyler hakkında doğruyu söyleme girişiminin nedenleri ve aldığı biçimler hakkında bir sorgulama.

Bilimin son dönemdeki hâkimiyeti veya modern dünyanın teknik bakımdan tektipleşmesi sık sık gündeme getiriliyor. Bunun, kelimenin Comteçu anlamıyla, "pozitivizm"in sorusu olduğunu söyleyebiliriz, aslında belki de bu meseleyi Saint-Simon'un adıyla ilişkilendirmek daha isabetli olur. Ben ise sizlere önerdiğim analizi bir *karşı-pozitivizm* çerçevesine yerleştirmek istiyorum; pozitivizmin karşıtı değil, ancak onunla

birlikte tınlayacak bir tezat ses [*contrepoint*] anlamında. Doğruyu söylemenin çok eski dönemlerde çoğalıp yayılması, ve hakikat söylemi rejimlerinin bizimki gibi toplumlarda yaygınlaşması karşısında duyulan hayret, bu karşı-pozitivizmin ayırt edici özelliğini oluşturacak.

* * *

Fakat buraya Hukuk Fakültesi'nin ve Kriminoloji Okulu'nun davetiyle geldiğimi de unutmuş değilim. Bütün bunlar belki de sizin beklediğiniz daha kesin muhakemelerden hayli uzak. Bununla birlikte, önerimin sınırlarının maalesef son derece dar olduğunu, bu çok genel önermeler aracılığıyla da olsa, en baştan açığa vurmanın yerinde ve dürüst bir tavır olduğunu sanıyorum. Karşınıza bir yargıç olarak gelmiyorum. Ancak, çok kesin mesleki ayrımlara girmeden -tarihçi mi yoksa filozof mu olduğum sorusunu pek fazla kurcalamayın- buraya beraberimde bir sorunla, daha doğrusu bir sorun yumağıyla geldim, ki beceriksiz [*maladroit*] bir biçimde ifade edilmiş de olsa şu soru etrafında düğümlenir: *Doğruyu Söyleme*'nin[10] yargı pratiği içinde nasıl bir yeri ve rolü vardır?

İşlevi, içinde bulunulan rejime veya söz konusu olan merciye göre, yasayı ilan etmek veya yasanın nasıl uygulanacağına karar vermek, bir ihtilafı sonuçlandırmak veya bir mahkûmiyete karar vermek olan, kısacası talimat ve karar verme düzleminde hareket ettiği anlaşılan bu pratiğin, "doğruyu söyleme" ve farklı hakikat söylemlerini azımsanmayacak miktarda hem tüketip hem de imal ettiğini, harcadığını ve ürettiğini, peydah ve beyan ettiğini söylemekle sizlere yeni bir şey öğretmiş olmayacağım.

Söz konusu olan ister soruşturma süreçleri olsun isterse bir kararın gerekçesi, ister tanık ifadelerine başvurulsun isterse bilirkişilere, ister savunmalar söz konusu olsun isterse suçluluğun beyanı, ister yasanın yorumlanması isterse mevcut ana-

---

10 Orijinal elyazmasında büyük harf kullanılmış.

nelerin veya iktisadi verilerin hesaba katılması, yargı pratiği doğruyu söyleme edimine önemli bir yer ayırır, üstelik birbirinden alabildiğine farklı biçimler altında.

Birbirinden farklı bu hakikat söylemlerinin birbiriyle uyumlu kılınması hiç de kendiliğinden gerçekleşen bir süreç değildir. Sözgelimi, psikiyatri uzmanlığının ceza uygulamalarına dâhil edilmesi XIX. yüzyıldan bu yana bir dizi sorunu ve güçlüğü beraberinde getirmiştir. Öyle ki ceza kanunu açmaza girmiş, karar almak güçleşmekle kalmamış, aynı zamanda bu kanun bizzat temellerini ve nihai meşruiyet zeminini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Hiçbir art niyet gütmeden diyebiliriz ki hakikat, yasa için, bilhassa da ceza yasası için yaşamı hiç de kolaylaştırmamıştır.

İtiraf sorununu işte bu genel sorun -doğruyu söylemek ve yargılamak- çerçevesinde incelemek istiyorum. Bu sorunu aşağıda iki sahnenin tasviri üzerinden ortaya koyacağım sorundan hareketle ele alacağım. Bunlardan ilki, *İlyada*'da karşımıza çıkan araba yarışı sahnesi. İki yarışmacıdan biri kuralları ihlal eder. Diğeri şikâyetçi olduğunda hakem ihtilafı bertaraf edecek bir yemin etmelerini önerir. Kabahatli olan taraf bu imtihana razı olmaz; kaybeder. Onun bu tavrı itirafa eşdeğer midir? Belki. Fakat işin ilginç yanı, itirafa hacet yoktur: Davranışı itiraf biçiminde tezahür etmese bile itiraf etkisi yaratır. Üstelik bu etki, yarışma sürecinin içinde cereyan etmez. [Bu eski sahneyi, birkaç yıl önce bir Fransız mahkemesinde cereyan eden şu sahneyle karşılaştıralım.] Bir adam beş suçtan sanıktır.

Mahkeme heyeti başkanı sorar:

"Durumunuz hakkında düşünmeye çalıştınız mı?"

(Sessizlik).

"Henüz 22 yaşında neden bunca şiddet olayına karıştınız? Bunu analiz etmeye çalışmalısınız. Kendinize dair anahtarlara bir tek siz sahipsiniz. Açıklayın bana."

(Sessizlik).

Bunun üzerine bir heyet üyesi söz alır:

"Haydi ama, savunun kendinizi!"[11]

Burada bir önceki sahnenin tam aksiyle karşı karşıyayız. Kabahatin itirafı yeterli değildir. Sanığın kim olduğunu söylemesi gerekir. Kendisine dair hakikat temelinde -uzmanlar tarafından dile getirilen, aynı zamanda kendisinin de dile getirdiği hakikat temelinde- yargılanması gereklidir.

Öyleyse, olağanüstü genişlikte bir zaman dilimini aldığımızda, yalnızca itirafın oynadığı rolün kayda değer biçimde artması değil, ancak çok daha önemlisi, eylemlere dayanan bir cezai yargılamadan, bireyin bütünüyle ortaya serilen hakikatini hedef alan, bu hakikati rasyonellik ilkesi ve ölçü kabul eden tuhaf bir yargı eylemine geçişi ifade eden muazzam bir dönüşüm söz konusudur. İncelemek istediğim şey, işte tam da bu dönüşüm: ceza kurumunda "kimin yargılanmakta olduğu" sorunu.

Ancak bu sorunu analiz ederken yalnızca adalet kurumlarının ve ceza uygulamalarının alanına bağlı kalmayacağım. Yukarıda ilan ettiğim bir hipotezi yeniden ele almak istiyorum. Ceza pratiğinin tarihçesini anlaşılır kılabilmek için onu daha geniş bir çerçeveye oturtmak gerektiği açıktır. Fakat aynı zamanda onu yerleştireceğimiz bu çerçevenin ne olması gerektiği üzerine de kafa yormak gerekir. Bunun toplum, toplumsal süreçler yahut iktisadi belirlenim olduğu söylenebilir mi? Evet, belki. Fakat böyle fazla kolaycı bir analiz, kısırlığa düşme veya örneğin Kirchheimer'in giriştiği türden, fazla genellemeci bir ana-

---

11 Foucault aynı diyaloğu şu metnin girişinde de aktarır: M. Foucault, "L'évolution de la notion d'individu dangereux' dans le psychiatrie légale du XIX^{e} siècle", *Dits et écrits*, III (1976-1979), s. 443; Türkçesi: *Seçme Yazılar III. Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2015. İlk kez İngilizce olarak 1978'de *Journal of Law and Psychiatry*'de (cilt I, s. 1-18), "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in 19th Century Legal Psychiatry" başlığıyla yayınlanan metin, daha sonra Fransızca'ya tercüme edilerek yayın kurulunda Louvain Kriminoloji Okulu'ndan bir üyenin de bulunduğu *Déviance et Société* isimli dergide yayınlanmıştır (1981, cilt 5, sayı 4, s. 403-422).

lize dönüşme tehlikesi taşır (Hapis cezasının nedeni? Cevap: Kapitalist kölelik).[12] Bana kalırsa bu ceza pratiklerini öncelikle, izahatın ilk halkasının merkezi olarak, yönetim teknikleri arasına yerleştirmek ilginç olabilir. Yönetimi [*gouvernement*] geniş anlamda alıyorum: bireylerin davranışlarını şekillendirilme, dönüştürme ve yönetme tarzı. Belki üç büyük teknoloji türü olduğu kabul edilebilir: nesnelerin üretiminde kullanılan teknikler; bireyler arasında iletişim kurmayı sağlayan iletişim teknikleri; ve bireylerin belirli sonuçlara yahut amaçlara ulaşmak için birbirlerinin davranışları üzerinde etkide bulunmasını sağlayan yönetim teknikleri.[13]

Bu üç teknik hiçbir zaman birbirinden bağımsız değildir: İletişim biçimleri olmadan, tahakküm olmadan, ve davranışların yönetimi olmadan üretim olmaz; saf halde bir iletişim tekniği yoktur; bir iletişim sistemini devreye koymayan, çoğu kez de bir şey üretmek için devreye koymayan, bir yönetim tekniği yoktur. İktisadi, semiyotik, ve stratejik düzlemler daima birbiriyle ilişkilidir. Ancak bir pratiği ve onun dönüşümünü izah edebilmek açısından bu üç teknolojik küme eşit derecede etkinliğe sahip değildir, veya eşit derecede doğrudan etkili değildir. Herhangi bir basiretsizliğe düşmemek adına ceza pratiklerinin organizasyonunu ve dönüşümünü aydınlatmak için, kanaatimce, onu yönetim teknolojileri arasına yerleştirerek işe başlamak gerekir. Örneğin, bana öyle geliyor ki ceza sistemi ve ceza pratiğinin oluşturduğu bütünü aydınlatmak için, ona Avrupa toplumlarında XVII. ve XIX. yüzyıllar arasında gelişimine tanık olunan disiplin teknik ve süreçleri açısından yaklaşmak gerekir. Aynı şekilde, bana kalırsa itirafın

---

12 Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*'da (Paris, Gallimard, 1975, s. 29; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge, 2006), "Rusche ve Kirchheimer'in muazzam kitabı" olarak bahsettiği metne atıfta bulunuyor. (G. Rusche ve O. Kirchheimer, *Peine et structure sociale*, Fr. çev. R. Lévy ve H. Zander, Paris: Cerf, 1994).

13 Bu nokta, *Hermenötiğin Kökeni* içinde yer alan "Öznellik ve Hakikat"te geliştiriliyor.

ceza pratiği içindeki bu gelişimine, başka yerlerde -sözgelimi dinî pratiklerde, tıbbi pratiklerde- karşımıza çıkan ve bireyi kendi hakikatinin beyanına bağlama eğiliminde olan süreçler açısından yaklaşılabilir.

Şu sorudan hareket edeceğiz: hakikat aracılığıyla yönetmek.

İtirafın ceza alanı içindeki gelişimini, "özne teknolojileri" -bundan kastım, bireyi, gerek kendi iradesiyle gerekse bir başkasının yardımıyla veya yönetimi altında, kendisini dönüştürmeye ve kendisiyle olan ilişkisini değiştirmeye sevk eden teknikler- olarak adlandırabileceğimiz şeyin daha genel tarihçesi içine yerleştirmek istiyorum. Kısacası, burada giriştiğim analizlerde, ceza pratiği içindeki itirafı, hakikat söylemi rejimleri ile özne teknolojilerini birleştirmesi açısından incelemeyi amaçlıyorum.

BİRİNCİ DERS

22 NİSAN 1981

Doğru sözün siyasal ve kurumsal etnolojisi ◇ Doğru söylemek, hakkı söylemek ◇ Çalışmanın kapsamı ◇ Homeros'un *İlyada* yapıtında hakikat söylemi ve yargılama ◇ Menelaos ile Antilokhos arasındaki çekişme ◇ Antilokhos'un itirafının amacı ◇ Adalet ve *agon; agon* ve hakikat ◇ Araba yarışı ve yemin sınavı, hakikate ilişkin iki tören, güçlerin gerçek ölçüsünü adil biçimde temsil etmeyi amaçlayan iki oyun ◇ Bir anma töreni ◇ Hesiodos'un *İşler ve Günler* yapıtında hakikat söylemi ve yargılama ◇ *Dikazein* ve *krinein* ◇ *Dikazein*'de davacıların ve tanıkların yemini: hasımların toplumsal nüfuzunu kıstas alan iki kişilik bir oyun ◇ *Krinein*'de yargıcın yemini: *dikaion*'u kıstas alan üç kişilik bir oyun ◇ Hasımların toplumsal nüfuzundan "şeylerin gerçeği"ne geçiş: *dikaion* ve *alethes*

Öyleyse, bugün başlangıç yapacağım bir dizi dersin ilki -aslında geçen sefer bir giriş yapmıştım ancak yalnızca genel bir takdim biçimindeydi bu- gerçekleştirmek istediğim bir dizi dersin girizgâhı olarak Georges Dumézil'in *Servius et la fortune* başlıklı yapıtında bulduğum bir metni sunmak isterim. Metin şöyle diyor: "Kişi, insan türünün hal ve tavrı içerisinde ne denli yüksek bir mertebeye yükselmiş olursa olsun, doğru söz pek az gücün karşı koyabileceği bir kuvvettir. Hakikat,

baştan beri en etkili sözlü silahlardan biri, kudretin en mümbit tohumlarından biri, beşerî kurumların en sağlam temellerinden biri olarak görünmüştür insanlara."[1]

Bu metin, biraz tumturaklı bir ifadeyle de olsa, doğruyu söylemenin, doğru sözün siyasi ve kurumsal etnolojisi olarak adlandırabileceğimiz şeye, kısa ancak nefis bir giriş gibi görünüyor bana—yalnızca kısa değil, aynı zamanda nefis. Şunu demek istiyorum: Doğru söylemeyi incelemek; beyanları, onların doğru mu yanlış mı olduğunu tespit etmeyi mümkün kılan biçimsel veya deneysel koşullar açısından incelemek kuşkusuz tamamen olanaklı, tamamen meşru ve tamamen arzulanan bir şeydir. Ama bana kalırsa, doğru söylemeyi etnolojik bir açıdan, yani toplumsal bir pratik olarak -bireyler arasındaki ilişkilerde kullanılan bir silah olarak, konuşan kişilerin sahip olduğu gücü değiştiren bir etken olarak ve son olarak da kurumsal bir yapının içindeki bir unsur olarak- incelemek de mümkündür.

Kısacası, doğru söylemeyi, başka bir deyişle hakikat söylemini [*véridiction*], aynı zamanda hem beşerî ilişkilerde, insanlar arası ilişkilerde, hem de iktidar ilişkilerinde ve kurumsal mekanizmalar içinde inceleyeceğiz. Daha kesin bir biçimde söylersek, burada, bu ders dizisi boyunca gerçekleştireceğim proje, George Dumézil'in doğru söz olarak adlandırdığı şey ile -yani hakikat söylemi ile- adalet sözü olarak adlandırılabilecek ve özünde neyin adil olduğunu ve adaleti tesis etmek veya onarmak için neyin yapılması gerektiğini dile getiren diğer tür söz arasındaki ilişkiyi incelemek olacak. Hakikat sözü ve adalet sözü, hakikat söylemi [*véridiction*] ve yargılama [*juridiction*]: Bu ikisinin, konuşma ediminin iki temel biçimi olduğu kanısındayım. Bunla-

1 G. Dumézil, *Servius et la fortune. Essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Paris: Gallimard, 1943, s. 243-44. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris: Seuil, 2011; s. 82; Türkçesi: *Bilme İstenci*'nde de Dumézil'in bu pasajına atıfta bulunur.

rın arasındaki ilişki, insan türünün, insan toplumlarının başa çıkmak zorunda kaldığı en çetin, en gizemli sorunlardan biridir. Aynı anda hem doğruyu hem de haklı olanı söylemek nasıl mümkün olacaktır? Hakikat sözü nasıl olup da adalet sözüne temel teşkil edecektir? Adalet sözü, yani yargılama, niçin ve ne ölçüde hakikat söylemine ihtiyaç duyar? Bana kalırsa burada karşı karşıya olduğumuz şey, içinde yaşadığımız toplumların tarihini baştan sona kateden en büyük sorunlardan biridir.

İleri süreceğim savları işte bu çerçeve içine yerleştirmek istiyorum: yargılama ile hakikat söylemi arasındaki ilişkiler. Tabii ki bu çok genel sahayı sınırlandırmak istiyorum ve bunu dört şekilde yapacağım. İlk olarak, yargılama ve hakikat söylemine ilişkin yapacağım analiz kesinkes tarihsel bir analiz olacak. Hakikat söylemi ile yargılama arasındaki ilişkiye dair genel ve biçimsel sorunların önemsiz olduğunu yahut dikkate değer olmadığını söylemek istemiyorum elbette—doğru söylemek ile adil olanı söylemek arasındaki ilişkiler kuşkusuz kendi başına incelenmeyi hak eder. Fakat burada, kendimi tarihsel ve kültürel bir sorunla sınırlandıracağım: Tarihimizin farklı dönemlerinde ve yargı kurumunun farklı biçimleri altında, doğru söyleme faaliyeti ile adil olanı söyleme faaliyeti, hakikat söylemi faaliyeti ile yargılama faaliyeti arasında nasıl bağ kurulduğunu anlamaya çalışacağım.

İkinci olarak, bu ilk sınırlandırmaya bir ikincisini ekleyeceğim: Kendimi ceza problemiyle sınırlandıracağım. Kuşkusuz, yargılama ve hakikat söylemine dair sorunlar, sözgelimi sulh hukuku açısından da ele alınmayı hak eder. Bu açık. Ben ise ceza sorununu ortaya koymakla yetineceğim, hem böylesi daha kolay olduğu için hem de yargı kurumu ile diğer toplumsal pratikler arasındaki bağıntıların burada çok daha net belirdiğini düşündüğüm için. Sonuç olarak, yargılama ve hakikat söylemi sorununu yargı kurumu içinde, özel olarak "kabahat işleme" sorunu açısından ele alacağım.

Üçüncü kısıt: Hüküm verme ve hakikat söylemi arasındaki ilişkilere dair bu soruyu, yalnızca itiraf sorunu üzerinden ele alacağım—itiraf, yargılama ile hakikat söylemini birbirine bağlayan yegâne biçim olduğu için değil. Örneğin tanıklık sorunu veya sorgulama sorunu da hakikat söylemi ile yargılama arasındaki ilişkinin düğüm noktasını oluşturan birer sorun olarak görülebilir. İtirafı seçmem, bir önceki derste belirttiğim nedenlere dayanıyor.[2] Çünkü itirafın ceza sistemimiz içerisinde çok özgül, çok karmaşık, çok zor bir uygulama biçimi olduğu kanısındayım—bana öyle geliyor ki itirafa ilişkin bu soru yasaya ilişkin çok genel bir dizi sorunu gündeme getirir. Aynı zamanda, itirafın, yasanın dışında da karşımıza çıkan -ahlaki, dinî- bir pratik olması ve bu farklı itiraf pratikleri arasındaki kesişimleri görmenin kuşkusuz ilginç olması da tercihimde etkili oldu.

Son olarak, dördüncü kısıt -ki böylece bugünkü dersin konusuna geliyorum-: Ceza uygulamaları içinde hakikat söylemi ile yargılama arasındaki bağın ve ilişkinin biçimi olarak ele alınan itirafın tarihçesini başlangıcından günümüze dek izlemek ilginç olacaktır. Altı derste bu parkuru baştan sona katetmek elbette mümkün değil. Dolayısıyla, yalnızca bana önemli görünen üç âna, üç alana odaklanıp, ne bir yargıç ne de bir hukuk tarihçisi olmadığımı akılda tutarak, bunları sırasıyla aydınlatmaya çalışacağım.

O halde üç alanı ele alacağım. İlk olarak, antik Yunan -yasa-öncesi Yunan tabir edilen,[3] Yunan hukuku alanı- zira bana öyle geliyor ki orada, doğru olan ile adil olan arasında, Yunanların *alethes* adını verdikleri şey ile *dikaion* olarak adlandırdıkları şey arasında bir ilişkinin, ilkel bir biçim altında, günümüzdekinden çok farklı bir tarzda kurulduğunu görmek

2 Giriş Dersi.

3 Daniel Defert'in belirttiği gibi, hukuk-öncesi Yunan kavramı, L. Gernet'nin "Droit et prédroit en Grèce ancienne", *L'Année sociologique*, 3. dizi (1948-1949), Paris, 1951, s. 21-119 yapıtına atıfta bulunmaktadır.

mümkündür. Yine bana öyle geliyor ki, yasa-öncesi Yunan'ın agonistik yapısı içerisinden, yemin pratiği ve yargı erkini ortaya çıkaran yavaş süreç içinde, Yunan'da hakikat söylemi ile yargılama arasındaki ilişkilerin nasıl düzenlendiğini ve itiraf sorununun orada nasıl hususi bir vurguyla ortaya çıktığını görüyoruz. Yunan'a ait bu alana iki ders ayıracağım: Bugünkü dersi çekişme sorununa, doğru olan ile adil olan arasındaki ilişki sorununa *-agon, alethes, dikaion-* ayıracağım; bir sonraki derste ise, tabii ki, Oidipus ve tiranın bilgisi sorununu ele alacağım. Bunu takip eden iki ders Orta Çağ ve Hristiyanlık dönemini konu alacak: Sizlere Orta Çağ hukukunun Hristiyan pastoral geleneği içerisinde şekillenmiş bir özne kavramı içine nasıl yerleştiğini, ve pastoral Hristiyanlık içinde şekillenen bu özne kavramını kilise erkinin ve kraliyet erkinin gelişimiyle bağlantılı bir soruşturma pratiği ile nasıl ilişkilendirdiğini göstermeye çalışacağım. Takip eden bu iki ders, dolayısıyla, şu soruna odaklanacak: itiraf, günah çıkarma, soruşturma. Nihayet son iki ders ise modern ve çağdaş alanı ele alacak ve temelde itiraf, muayene ve uzmanlık sorunlarını ele alacak.

Öyleyse Yunan hukukunu -daha kesin bir ifadeyle, hukuk-öncesi Yunan'ı- konu alan ilk derse başlayabiliriz. Bu hukuk-öncesi Yunan'ın ilk tezahürlerinin hepsinde çekişme, hakikat ve adalet sorununu veya daha doğru bir ifadeyle, çekişme, doğru olan ve adil olanın birbiriyle nasıl ilişkilendirildiğini ele alacağız. Yargı alanındaki itirafa oldukça benzer bir şeyin varlığına ve uygulanmakta olduğuna tanıklık eden ilk büyük metin olma özelliği taşıyan bir metin var elimizde. Bu metni Homeros'ta buluyoruz: Burada bir tür hukuki itirafın veya hukuki itirafın muadili olan bir şeyin Homeros'un bir metninde ilk kez ortaya çıkışına, ilk kez belirişine tanık olduğumuzu söyleyebiliriz. XXIII. bölümde, 257-650. dizeler arasında yer alan bu çok uzun pasajda, çok karmaşık, çok zengin bir sahne içerisinde, güç ilişkileri, hakikatin tezahürü ve bir ihtilafın çözüme kavuşturulması arasındaki dinamikleri ayrıntısıyla

görüyoruz.[4] Bu metin, yani XXIII. Bölüm, Patroklos'un hatırasını yad etmek için Akhilleus'un düzenleyip gerçekleştirdiği yarışmaların hikâyesini konu alıyor. Akhilleus tarafından düzenlenen bu yarışmaların ilk sınavı olarak, bir araba yarışı göze çarpıyor. Bu araba yarışına belli sayıda yarışmacı katılıyor. Bu yarışmacıların adlarını asalet, nüfuz, statüye göre sıralıyorum—göreceğiniz gibi bu konular bütün bu hikâye boyunca çok önemli olacak. Yarışmada Tydeus'un oğlu Dioemedes; Admetos'un oğlu Eumelos; Menelaos; Nestor'un oğlu Antilokhos; ve bir de, az sonra göreceğiniz gibi, oldukça ehemmiyetsiz, Meriones adında biri yer alıyordu.[5]

Bütün bu yarışmacılar arasında dördüncü sırada Antilokhos'u görüyoruz. Antilokhos, baştan beri, çok farklı bir ışık altında resmedilir. Antilokhos, Nestor'un oğludur ve üç kişinin ardından o da yarışa katılma isteğini bildirmek için ayağa kalkar, zira Akhilleus bir araba yarışı düzenleyeceğini, yarışmaya katılmak isteyenlerin yalnızca ayağa kalkması gerektiğini duyurmuştur. Tam o anda babası bilge Nestor ona yaklaşır ve şöyle der: "Atlarının yavaş olduğunu, diğerlerininkinden daha yavaş olduğunu gayet iyi biliyorsun ve bu yüzden az sonra başlayacak yarışta işler senin aleyhine gelişecek. Ama," diye ekler bilge Nestor, "atların yavaş olsa da, güçlü olanın her zaman kazanan taraf olmamasını sağlayan yöntemler, fikirler vardır. Örneğin bir oduncu, iyi bir fikre sahip olduğunda,

4 Homère, *Iliade*, XXIII. Kitap, 257.-650. dizeler, çev. P. Mazon, cilt IV, Paris: Les Belles Lettres, 1938; s. 108-123. Foucault bu analizin ilk biçimini, *Bilme İstenci Üzerine Dersler. Collège de France Dersleri 1970-1971*'de (çev. Kerem Eksen, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012); ayrıca 1973 Mayıs'ında Rio de Janeiro Katolik Üniversitesi'nde verdiği, *La vérité et les formes juridiques* [*Hakikat ve Yargı Biçimleri*] başlığını taşıyan seminerde ortaya atar (*Dits et écrits, II* (1970-1975), n° 139, Paris, Gallimard, 1994, s. 555-556; Türkçesi: *Seçme Yazılar II. Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay. Foucault *İlyada*'nın bu bölümünü "iki rakipten birinin diğerini çağırdığı bir tür imtihan, yahut meydan okuma oyunu" olarak niteler, a.g.y., s. 556.

5 Homeros, *İlyada*, XXIII. Kitap, 287.-305. dizeler, ve 351.-352. dizeler.

kendisinden daha güçlü kuvvetli bir oduncudan daha önemli bir iş başarabilir. Aynı şekilde, bir kaptanın ihtiyacı olan tek şey güç ve kuvvet değildir, fikirlere ihtiyacı vardır. Aynı şekilde, atların diğerlerininkilerden daha yavaş olsa da, eğer bir fikrin varsa, bir şey öğrenirsen belki kazanabilirsin ve senin bilmediğin bu şeyi sana ben öğreteceğim."[6]

Böylece Nestor bu sırada ona bir sınır taşının etrafından nasıl dönüleceğini izah eder; aslında oldukça basit gibi görünen, en azından at arabası sürmeyi bilenler için basit görünen bir tekniktir bu. Çünkü bu yarış bir parkurda gidiş-dönüşten oluşmaktadır ve bütün arabalar bir sınır taşının etrafından dönmek zorundadır. Bu nedenle Nestor Antilokhos'a sınır taşının hizasına varınca yana eğilerek iç taraftaki atın dizginlerini çekip, dış taraftaki atı ise tam aksine serbest bırakarak, görünürde taşa dokunmadan, ancak onu kıl payı sıyırarak geçmesi gerektiğini, aksi takdirde arabasının parçalanacağını anlatır. Böylece, başlangıçtaki dengesiz güç ilişkisi, bu yöntem sayesinde düzeltilebilecek, değiştirilebilecek, tersine çevrilebilecektir.

Derken yarış tam o anda başlar ve yarışmacılar ilerler. Yarışta neredeyse hiç durmadan aksaklıklar meydana gelirse de bu aksaklıklar her şeyden çok tanrılardan kaynaklanmaktadır. Zira içlerinde en hızlı sürücü olan Diomedes yarışa en önde başlar ve düşmanı olan Apollon ona tuzak kurup kırbacını elinden düşürmesine sebep olmasa sonuna kadar da en önde devam edecektir. Böylece atlarını koşturtamayan Diomedes kendisini çaresizlik içinde bulur. Tam bu anda hamiliğini üstlendiği Diomedes'e Apollon tarafından tuzak kurulduğunu gören Athena, Apollon'un korumasındaki Eumelos'a saldırır ve öyle sanıyorum, onu bir anda yere öyle bir fırlatır ki Eumelos yaralanır, arabası hasar alır ve bu sırada Athena Diomedes'e bir kırbaç uzatarak yarışa devam etmesini sağlar. Yani yarış baştan sona tanrıların hileleriyle doludur. Öte yandan,

6 A.g.y., 306.-350. dizeler.

bir de beşerî hile vardır, bu beşerî hileyi gerçekleştirense Antilokhos'tur. İşin ilginç yanı, Antilokhos, bilge Nestor'un kendisine önerdiği reçeteyi uygulamaz. Bunun yerine başka bir şey yapar ve bu şey itiraza neden olunca bir yargı süreci cereyan eder, ki yakından incelenmesi gereklidir.

Antilokhos ne yapar da bir dizi soruna yol açar? Şöyle: Antilokhos, Menelaos'un gerisindedir, çünkü Menelaos ondan daha hızlıdır ve ondan daha hızlı ilerlemektedir. Antilokhos atlarını kendisine doğru çekerek onlara şöyle der: "Biraz öne fırlayıp daha hızlı koşsanız iyi edersiniz, çünkü eğer bir ödül kazanamazsanız, babam Nestor size hiç iyi davranmayacak, yarışın bitiminde sizi kurban edecek."[7] Atlar bunu duyar duymaz, anlaşılan, atağa kalkar ve Menelaos'u yakalar. Böylece iki araba tamamen başa baş gelir—bütün bu ayrıntılara girdiğim için bağışlayın, ama bunun önemli olduğunu göreceksiniz. İşte, iki araba aynı hizadadır. İki araba tam da yolun daraldığı ve yalnızca bir arabanın geçebileceği, ikisinin birden geçemeyeceği yerde yan yana gelir. O sırada Menelaos, Antilokhos'a seslenerek, haykırarak şöyle der: "Dikkat et, ikimizin birden geçmesi imkânsız, bırak da ben geçeyim, sonra becerebilirsen beni yakalarsın."[8] Antilokhos şöyle yanıt verir: "Hiç de bile. Kenara çekilmeyeceğim."[9] Kenara çekilmez, öyle ki kaza yapmasına ramak kalır, ancak tam o sırada Menelaos, kazayı önlemek için, kendi arabasını yavaşlatır ve Antilokhos'un geçmesine izin verir. Böylece yarış, daha fazla aksilik olmadan devam eder. Athena'nın müdahalesi sayesinde ilk sıradaki yerine geri dönen Diomedes yarışı kazanır. Menelaos'un geçmesine izin vermeyen Antilokhos ikinci gelir. Menelaos üçüncü gelir. Pek önemli bir role sahip olmayan Meriones

7 A.g.y., 403.-416. dizeler.

8 A.g.y., 426-428. dizeler.

9 Bu diyalog Foucault tarafından eklenmiştir. Bkz. 429.-431. dizeler ("Antilokhos bunun üzerine, öncekinden daha da hızlı sürer; söyleneni duymazlıktan gelerek mahmuzlar atlarını.")

dördüncü olur. Athena tarafından yere devrilen ve yara bere içinde kalan, arabası da paramparça olan talihsiz Eumelos ise güç bela son sırada tamamlar yarışı.

Öyleyse artık ödüllerin dağıtılmasına geçilebilir. Ödül, elbette, tartışmasız biçimde Diomedes'e verilecektir, daha doğrusu Diomedes ödüle sanki kendi hakkıymış gibi el koyar. Derken Akhilleus araya girerek şöyle der: "Güzel, Diomedes, sen kazandın, ödülü alacaksın, ama ikincilik ödülünü, Athena'nın yere devirdiği Eumelos'a vereceğim. Sonuncu gelmiş olsa da ikincilik ödülünü tamamıyla o hak ediyor, çünkü çok hızlı, hatta aranızda en iyisi *-ho aristos-* ve bu sıfatla ikincilik ödülünü hak ediyor.[10]

İkincilik ödülünün böylece Eumelos'a verilmesi karşısında isyan eden Antilokhos ise şöyle der: "Ama ikinci gelen benim! Eumelos gerçekten Athena tarafından yere devrildiyse, bu onunla tanrılar arasındaki bir sorun. Tanrılara dua edip onlarla anlaşmaya varsaydı, yarışı hak ettiği sırada bitirirdi! Ama bunu yapmadı, öyleyse ikincilik ödülünü alması gereken benim. Ve eğer sen, Akhilleus, ona bir şey vermek isteyecek kadar çok seviyorsan onu, ve eğer iyi bir sürücü olduğu için gerçekten bir şeyi hak ediyorsa, ona bir teselli ödülü vermelisin, ikincilik ödülünü değil."[11] Akhilleus bu öneriyi tümüyle adil ve meşru bulur ve Eumelos'a bir teselli ödülü olarak zırh vermeyi, böylece ikincilik ödülünü de gerçekten ikinci gelen Antilokhos'a vermeyi kabul eder.

İşte tam o anda Menelaos ayağa kalkar, bu kez de o isyan eder. Antilokhos'a seslenerek şöyle der: "Antilokhos, bu âna dek bilgece davranan sen, ne yaptın? Benim şerefimi lekeledin, benimkilerden çok daha kötü olan (*hoi toi polu kheirones esan*) kendi atlarını benimkilerin önüne atarak atlarıma haksızlık ettin."[12] Ve böyle diyerek bu kez de Menelaos ödülü, ikincilik

10 A.g.y., 356.-538. dizeler.

11 A.g.y., 543.-554. dizeler.

12 A.g.y., 570.-575. dizeler.

ödülünü talep eder. Ancak kendisi hakkında, bu ikincilik ödülünü Antilokhos'a karşı zor kullanarak aldı, zaferini yalanla dayattı, desinler istemez: Zaferinin zora başvurmadan, açıkça kabul edilmesini ister. Bu yüzden de ikincilik ödülünü kimin alması gerektiği konusunda kendisi ile Antilokhos arasında Argoslular'ın ileri gelenlerinin, önderlerinin karar vermesini önerir. Bunu önerir, fakat sonra aniden fikrini değiştirerek şöyle der: "Hayır, sonunda kendim hüküm vereceğim -*egon autos dikaso*- hükmü ben vereceğim."[13] Fransızca çeviri -en azından benim başvurduğum çeviri- şöyle diyor: "Benim verdiğim hüküm adil olacak."[14] Hüküm, *dike*, adil, *itheia*. *Dike*'nin karşılığı elbette "hüküm" olmamalı, çünkü Menelaos'un hüküm vermediği gayet açık. Aslında bir düzenleme tarzı öneriyor: Önerdiği *dike*, adalet değil, adil bir hüküm değil; onu Antilokhos ile karşı karşıya getiren ihtilafın, çatışmanın, adil bir biçimde düzenlenmesi.

Peki, onunla Antilokhos arasındaki çatışmanın adil biçimde düzenlenmesi nedir ve nasıl gerçekleşecek? Antilokhos'a yemin töreni için konum almasını önerir; atlarının başına geçip, ayakta, sağ elinde kırbacı, kırbacın ucu atların başına değecek şekilde durup, kendisinin, yani Antilokhos'un, bilerek ve hileyle Menelaos'un arabasını sabote etmediğine dair yemin etmesini önerir.[15] *Dike*'nin, Menelaos'un Antilokhos'a önerdiği düzenlemenin nasıl bir biçime sahip olduğunu görüyorsunuz.

Antilokhos buna yanıt olarak, "itiraf ediyorum" demez, "yemin etmek istemiyorum" da demez. Yalnızca, "Evet, sen Menelaos, sen yaşça daha büyük olansın ve en iyisin—*proteros kai areion*.[16] Bense daha genç olanım ve gençlik deliliğe meyillidir. Bu yüzden, aslında benim olan ödülü sana devredeceğim, Menelaos.

13 A.g.y., 577.-580. dizeler.

14 A.g.y., 580. dize.

15 A.g.y., 580.-585. dizeler.

16 A.g.y., 587.-588. dizeler.

Al bu ikincilik ödülünü" -ki bir kısraktır- "ve eğer Akhilleus'un verdiği ödülü de istiyorsan, onu sana vermeye hazırım. Onu sana vermeye hazırım çünkü senin, Menelaos'un, benden yüz çevirmeni istemiyorum, benden soğumanı istemiyorum, ayrıca tanrılar karşısında da suçlu olmak istemiyorum."[17]

Bunun üzerine Menelaos yüce gönüllülükle karşılık verir—ona şöyle der: "Mademki yemini reddettin ve böylelikle kabul etmiş oldun, ben de ihtilaflı ödülden vazgeçeceğim. Onu sana bırakacağım, Antilokhos, çünkü sen başka zamanlarda aklı başında birisin, çünkü biliyorum ki bu yaptığın şeyi yapmanın sebebi gençliğine yenik düşmen ve çünkü benim için, Menelaos için, Truvalılara karşı savaştın—sen, baban, kardeşin, hepiniz benim uğrumda savaştınız. İşte bu yüzden ödülden vazgeçiyorum, ama bundan böyle, kendinden daha iyi ve daha hızlı olanlara hile yapmaya kalkma."[18] Ve böylece, teselli ödülü Eumelos'a verildikten sonra ikincilik ödülü de Antilokhos'a verilir. Menelaos böylece üçüncülük ödülünü alır, dördüncülük ödülü ise Meriones'in olur. Şimdilik sözü edilmeyen beşinciye gelince, onun akıbetini ileride göreceğiz, çünkü bu hikâyenin bir başka yönünü aydınlatıyor.

Yavaş ilerlediğim, ayrıntılara girdiğim, belki de çoğunuzun zaten bildiği bu hikâyeyi anlattığım için bağışlayın. İşin aslı, burada karşımızda çok çetrefil bir sahne var ve kanaatimce anlamı, yapısı sorgulanması gereken bir sahne bu. İlk soru: Yargı pratiğinin tarihçesi içinde bu sahneyi açmak, bundan bahsetmek, bunu gündeme getirmek adil ve meşru mudur? Burada söz konusu olan şey sahiden yargıyla ilişkili bir sahne midir? Mesele yarışma sırasında kavga eden iki atlet arasındaki çekişmeden ibaret değil midir? Yalnızca yarışmanın bir faslı değil midir bu? Yargıya ilişkin asıl sahneyi Homeros'un başka bir pasajında aramak gerekmez mi; örneğin, Akhilleus'un

17 A.g.y., 587.-595. dizeler.

18 A.g.y., 602.-611. dizeler.

kalkanının tasvir edildiği, az sonra bahsedeceğimiz meşhur XVIII. bölümde geçen şu pasaj gibi: jüri üyeleriyle çevrelenmiş halde, kan parası için birbiriyle kavga eden iki kişinin, kalabalığın ortasında, cezalarını vermekle görevli yargıçların karşısına çıktığı yargı sahnesi?[19] Belki de hakiki yargı sahnesi budur, her ikisi de aynı ödüle göz koymuş iki atletin didişmesinden ibaret olan diğer sahne değil.

İşin doğrusu, bu sahne bana kalırsa, basbayağı bir yargılama sahnesidir. Çünkü bir kere, Akhilleus, Eumelos'a teselli ödülü vermek, Menelaos'un meydan okumasını kabul etmek gibi kararlar alırken, her defasında, orada, etrafında dizilmiş olan, ve olayların hakikaten böyle cereyan etmesinin mümkün ve gerekli olup olmadığını kendilerine danıştığı savaşçıların görüşünü ve onayını almıştır. Akhilleus yarışın görünürdeki sonuçlarına dair bir şeyi değiştirmeyi istediği her defasında bu savaşçıların fikrine başvurur.[20] Diğer yandan, Homeros'un metninde başvurulan kelime dağarcığı ve bu dağarcıkla tarif edilen jestlerin hepsi açıkça yargıya ilişkindir. Yarışmacılardan her birinin ödülü alacağı veya talep ettiği sırada ne yaptığına baktığımızda, daha geç tarihli belgelerde bir şeyin temellük edildiğini belirtmek için kullanılan belirgin jestler karşımıza çıkar.[21] Bu sahnenin ve çeşitli yarışmacıların kendi-

---

19 Homeros, *İlyada*, XVIII. Bölüm, 468.-617. dizeler (Akhilleus'un kalkanının tasviri); bkz. L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris: Receuil Sirey, 1955, s. 62 ("Hukuk kurallarına dair elimizdeki en eski belge Homeros'un bir metnidir (*İlyada*, XVIII. Bölüm, 497. dize vd), *Akhilleus'un Kalkanı*'nından bahsedilen o meşhur 'yargı sahnesi'nde, ihtilafın taraflarından biri kan dökerek bedel ödediğini iddia eder, diğeriyse kendisine tazminat ödenmediğini söyler"). Foucault bu sahneyi *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de yorumlar.

20 Homeros, *İlyada*, XXIII. Bölüm, 534-539. dizeler. Bkz. L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, s. 16: "Jeux et Droit (Remarques sur le XXIIIe chant de l'*Iliade*)" başlıklı bölümde Gernet, tam da Akhilleus'un ikincilik ödülünü Eumelos'a vermeyi teklif ettiği ve izleyicilerin de bunu onayladığı sırada gerçekleşen bu "gruba has yasa türü"nden söz eder.

21 Bkz. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, s. 11-14.

lerine ait ödülü sahiplenmek için yaptıkları jestlerin gerisinde, böylece dağıtılan bu ödüllerin hukuki statüsünün ne olduğu sorusu belirir. Bu ödüller kime aittir? Birinin çıkıp da onları sahiplenmesine, yani ödülün yarışmayı kazanan kişiye verilmesine dek onları veren kişiye mi aittirler? Yoksa onları orada, savaş alanının ortasında duran ve zafer kazanan tarafın el koyacağı bir *res nullius* olarak mı düşünmek gerekir? Mülkiyet tapusu ne menem bir şeydir, zaferin sağladığı sahiplenme ne ölçüde meşrudur? Sonuç olarak, Homeros'un tasvir ettiği sahneyi, sergilenen jestler ve kullanılan sözcükler arasında tespit edilebilecek yargıya dair çok belirli ve çok çetrefil bir dizi soru katetmektedir.[22]

Ayrıca, yalnızca bir spor karşılaşması değil, düpedüz bir yargı sahnesinin söz konusu olduğunu ispatlayan şey, Menelaos'un talep ettiği yeminin törensel bir biçime, çok katı bir hukuki-dinî biçime sahip olmasıdır. Antilokhos ayağa kalkmalı, kırbacı sağ eline almalı, kırbaç atların başına değmelidir. Öte yandan, Menelaos Antilokhos'a yeminin formülünü vererek ona, "şöyle yap, böyle yap" dediğinde, tam o sırada, Menelaos bir yandan *dike*'sini, yani tercih ettiği hukuki düzenleme biçimini verdiğini belirtir; diğer yandan ise, bütün bu biçimlerin, bütün bu törenlerin, onun deyimiyle, *themis*'e, yani bir ihtilafın çözülmesini sağlayacak kurallara uygun olduğunu belirtir.[23] *Dike* ve *themis*'in dünyasında bulunuyoruz, kuralların dünyasında, bir ihtilafın çözüme ulaştırıldığı dünyada.

---

22 A.g.y., s. 9, 11-12, 13-14. Foucault, Gernet'nin "Jeux et Droit (Remarques sur le XXIIIe chant de l'*Iliade*)" başlıklı bölümde aktardığı tartışmaya atıfta bulunmaktadır. Gernet orada, Vergilius ve Homeros'ta yarışma sahnelerinin, ödüllerin dağıtılması ve burada çıkan ihtilafın tasvirinde yargıya has bir söz dağarcığının kullanıldığı tezini ortaya atar. Örneğin, "*Res nullius*, ödüller tam anlamıyla bu tanıma tekabül eder ve bu temelde tartışılır: […] Ödüller, Akhilleus'un tabiriyle, yarışmacıları 'beklemektedir;' onları her kim elde ederse onun olacaktır." A.g.y., s. 13. [Bir hukuk tanımı olarak *res nullius*, kimseye ait olmayan anlamına gelir; halk tabiriyle "kapanın elinde kalan" olarak çevrilebilir.(ç.n.)]

23 Homeros, *İlyada*, XXIII. Bölüm, 580.-585. dizeler.

Fakat burada yargıya has bir sürecin söz konusu olduğu doğru olsa da, diğer yandan -ki ben bunun bütün bu hikâyenin çok önemli bir veçhesi olduğu kanaatindeyim- bu yargıya has sürecin aynı zamanda, kavgayla, atletik rekabetle, *agon*'la doğrudan süreklilik içinde olduğunu akılda bulundurmak gerekir. Yargı sahnesi ile *agon* arasında, yargı sahnesiyle müsabaka arasında, aslında bir heterojenlik yoktur. Atletik mücadele bir anlamda yargı sahnesine uzatılır, arada bir süreklilik vardır, ki bu durum, yargı sahnesinin basbayağı bir yargı sahnesi olmasına da engel değildir. Gelgelelim bu yargı sahnesi bütünüyle bir çatışma üzerinden cereyan eder, ki bu çatışma da atletik bir çatışmadır; iki savaşçı arasındaki, iki kahraman arasındaki bir çatışmadır—ancak her halükârda bir çatışmadır. Bu hikâyede bir yargıcın bulunmaması da bunu kanıtlar. Yargıç yoktur. Elbette, bir yardım mevcuttur. Fikrini beyan eden, olan biteni tasdik eden kişiler vardır. Ama tasdik ettikleri şey nedir? Hükmü değil, ancak sürecin kurala bağlı işleyişini tasdik ederler. Savaşçılar, olayların bu şekilde gelişmesini onaylarlar. Ancak, "İşler şöyle düzenlenmeli, ödül filanca kişiye verilmeli," diyecek bir yargıç yoktur.

Yarışmada birbiriyle mücadele eden ve şimdi de bu yargıya has düzenlemede birbiriyle çekişenler savaşçıların ta kendileridir. İlk önce yarış sırasında birbirleriyle karşı karşıya gelmişlerdir ve şimdi de bu yarışın hangi koşullarda gerçekleştiği konusunda birbirleriyle karşı karşıya gelirler; ve son olarak da aralarında cereyan eden tartışmanın ve çatışmanın nasıl düzenlenebileceği konusunda karşı karşıya gelirler. Yemine gelince; bu yemin asında tam olarak bir savaş biçimine sahiptir, çünkü aslında Menelaos'un Antilokhos'a yönelttiği bir meydan okuma söz konusudur. Menelaos Antilokhos'a temelde şöyle der: "Yemin edecek, Zeus'un adını anarak, Zeus huzurunda yemin edecek, hile yapmadığını beyan edecek yüzün var mı? Bunu yapacak gücün var mı?" İşte bu yüzleşme sırasında, bu çatışma, bu meydan okuma sırasında -yarışın

meydan okumasında karşılık vermiş olan- Antilokhos yeminle meydan okumaya karşılık vermekten geri adım atacaktır. Ve o anda iddiasını kaybedecektir: Hasmının ortaya attığı bir meydan okumaya karşılık veremeyen biri düelloyu nasıl kaybederse, o da öyle kaybeder iddiasını.

Öyleyse, burada aynı anda hem tam anlamıyla tipik bir yargı sahnesinin hem de bütünüyle *agon* karakteri taşıyan bir sahnenin söz konusu olduğunu hesaba katmak gerekir. Buna ilişkin olarak size Gernet'nin *Droit et société en Grèce* [Antik Yunan'da Yasa ve Toplum] adındaki çok ilginç ve önemli kitabında yer alan ve Menelaos ile Akhilleus arasındaki sürtüşmeyi konu edinen metinden bir bölüm aktarmak istiyorum: "Söz konusu sahnede, Menelaos ile Akhilleus arasında cereyan eden sahnede belirmeye başlayan yasa, özel ve profesyonel bir teknik biçiminde ortaya çıkmaz. Bu yasanın kendisi, yarışmaların deneyiminden türemektedir; agonistik gelenekler ile yasa gelenekleri arasında süreklilik vardır. Yarışa elverişli olup olmamak meselesi, *agon*, mücadele, oradaki yegâne düzenleyicidir, mücadele aracılığıyla karar vermek için önceden kurulan ortam, aynı zamanda hüküm yoluyla karar vermeye elverişli bir ortamdır."[24] Bu sahnenin analizi için akılda tutulması gereken ilk nokta, bu durumda, *agon* ile yargıya özgü olan arasındaki, mücadelede yüzleşme ile yargıda yüzleşme arasındaki sürekliliktir. Her ikisi de aynı dokuya sahiptir.

İkinci sorun; altı çizilmesi gereken ikinci nokta şudur: hakikat sorunu ve hakikat oyunu. Şimdi, yalnızca bütün bu mücadele sorusunu, *agon* sorusunu, yani yarışma ve çeşitli yarışmacıların karşı karşıya gelmesine dair soruyu ele alalım. Atletik biçimiyle *agon*, içerisinden yargı sürecinin doğuşuna tanık olacağımız mücadele—bu *agon*'da, bu mücadelede ne olup bitmektedir? Aslında şu soru sorulabilir: Bu yarışma neye hizmet etmektedir? Çünkü bu oyunlar üzerinden gerçekleştiğini gördüğümüz

24 Bkz. L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, s. 17-18.

yarışma, temelde, bildiğimiz yahut tahmin edebileceğimiz yarışmalara hiç benzemez. Başka deyişle, başlangıçta birbirleriyle mümkün olduğunca eşit şansa sahip kişilerin seçilmesi, böylece yarışın türlü zorluklarının ardından içlerinden birinin galip gelmesi, ki bu kişinin de yarışın salahiyeti açısından mümkün olduğunca önceden tahmin edilemeyecek biri olması değildir söz konusu olan. Demek istediğim şey, bize göre iyi bir yarış, şansların başlangıçta birbirine eşit olduğu yarıştır: Bu yüzden de yarışın galibini tahmin etmek olabildiğince zordur—derken yarışın güçlükleri, çıkış noktasındaki bu eşitlikten yarışın önceden bilinemeyen galibinin çıkmasını sağlar.

Akhilleus tarafından düzenlenen yarışın ise -Homeros'un bu metninde cereyan ettiği biçimiyle- bunun tam karşıtı olduğu söylenebilir. Çünkü Akhilleus yarışmacıları yarış pistine çağırdığı sırada kahramanlar birbiri ardına ayağa kalkar. Ve birbiri ardına ayağa kalkarlarken ne görürüz? Önce, en hızlı olduğunu işittiğimiz Eumelos'un ayağa kalktığını görürüz, ardından olağanüstü hızlı olduğu söylenen Diomedeus, onun ardından atları hızlı olan Menelaos, ardından atları biraz daha yavaş olan Antilokhos ve ardından hakkında hemen hiçbir şey söylenmeyen Meriones. İsimlerine iliştirilen sıfatlarla yapılan tasvirler bile başlangıç noktasından itibaren bu kahramanlardan her birinin nispi gücünü ve atlarının dirayetini göstermektedir. Her birinin sahip olduğu güç başlangıçta hiç de eşit biçimde dağılmış değildir. Aksine, tam da sahip oldukları göreli gücü yansıtan bir sıra izleyerek ayağa kalkarlar, ki bu da ödülü alması beklenecek olandan ödülü alma şansı hiç bulunmayana doğru azalan bir sıra izler. Yani kahramanların her birinin gerçekte ne kadar güce sahip olduğunu bize peşinen bildiren bir takdim söz konusudur. Ardından, kahramanlar bu şekilde sıralandıktan sonra, az önce sıralanan yerlere ve yarışmacılara birebir tekabül eden ödüllerin sıralanması gelir. Birinciye bir köle verilecektir, ikinciye bir kısrak, üçüncüye bir kazan, dördüncüye iki altın çubuk ve beşinciye de iki kulplu

bir testi.[25] Aslında burada hem her bir kahramanın gücü hem de mükâfat olarak verilecek şeylerin değeri sıraya konur ve bunlar gerçeğe uygun bir biçimde sıralanır. Her bir yarışmacının göreli gücünün hakikati ortaya konur; her bir armağanın değeri, parıltısı, zenginliği, güzelliği ortaya konur—böylece eşleşme kendiliğinden gerçekleşecektir. Yani yarışmanın yapılması için bir neden yoktur: Sonuç baştan bilinmektedir. Her şeyi baştan bilmemiz, yarışmanın, eşit durumda bulunan ve içlerinden kimin kazanacağını öngörmenin imkânsız olduğu bireyler arasından bir galibin çıkmasına hizmet etmek yerine, bambaşka bir işleve sahip olduğu anlamına gelir.

Sıralama baştan belirlenmiştir, öyleyse yarışmanın işlevi nedir? Yarışmanın işlevi, başlangıçta verili olan hakikat düzenini, bir bakıma, geliştirmek ve dramatize etmekten ibarettir. Yarışın bu denli dramatik olmasının nedeni ise birtakım kişilerin müdahale etmiş olmasıdır. Peki, bu kişiler ne yaparak müdahale etmişlerdir? Hakikatin ortaya çıkmasını bir biçimde önleyerek. Tanrıların yaptıkları şey budur, bir yandan Apollon, diğer yandan Athena müdahale eder, birinin elinden kırbacı çekip alır, diğerini yere devirir: Yarışın gerçek işlevini, zaten gözle görünür olan bir hakikatin gözle görünür merasimi olma işlevini gerçekleştirmesine engel olurlar. Yarışın güçlükleri ve tanrıların müdahalesi, öte yandan Antilokhos'un müdahalesi, tam da hakikati perdeleme, gizleme ve olması gereken şeyin olmasına, yani çok basitçe, zaten bilinen bir hakikatin hukuki olarak ortaya serilmesine engel olma işlevi görür. Ödüller etrafında dönen tartışmanın konusu ise, güçlerin göreli büyüklüğüne dair başlangıçta gerek yarışmacıların gerekse ödüllerin tanıtılması yoluyla verilen -ve yarışmanın ortaya çıkarmak yerine maskelediği- bu hakikatin nasıl yeniden tesis edileceği sorusundan ibarettir.

25 Homeros, *İlyada*, XXIII. Bölüm, 262-270. dizeler (sıralama aslında kahramanlar ayağa kalkmadan önce gelir).

Yarışın işlevi, zaten bilinen bir hakikati ortaya koymak olmalıdır. Yarışmanın işlevi, aynı zamanda bir merasim olan bir mücadele içinde, kahramanların birbirinden farklı güçlerini resmî bir biçimde görünür kılmaktır. Yarışmanın işlevi aslında, kahramanları, her birinin sahip olduğu hakiki değer sırasıyla bir resmigeçit biçiminde sunmaktır. Sonuç olarak, yarışma, eşit bireylerin birbirleriyle arayı açarak içlerinden öngörülemeyen bir galip çıkarmalarını sağlayan bir sınav olmak bir yana, bir hakikat ayininden [*liturgie*] başka bir şey değildir. Veya eğer yeni bir sözcük icat etmek istersek -aslında tam olarak icat denemez çünkü geç dönem Yunancada bu sözcüğe rastlanmaktadır- her halükârda *alethurgie* sözcüğü kullanılabilir: Yani *alethes*'i, doğru olan şeyi ortaya çıkarmayı amaçlayan törensel bir süreçtir bu. Ve *alethurgie* olarak, hakikat ayini olarak kabul edilen bu süreçle kıyaslandığında, bütün badireler birer hile, sahtekârlık ve kandırmaca gibi görünecektir. İşte tam bu noktada, Antilokhos'un Menelaos karşısındaki bize gayet normal görünen davranışında bu denli sapkınca olan şeyin ne olduğunu kuşkusuz daha iyi kavrayabiliriz.

Menelaos ile Antilokhos arasındaki anlaşmazlık meselesini şimdi bu açıdan bir kez daha ele alacağım. Aslında, bizzat bu çatışmaya ve ikisinin arasında geçenlere ilişkin olarak not edilmesi gereken bir dizi şey var. İlk olarak, Antilokhos'a dair iki husus tekrar tekrar karşımıza çıkıyor. Anlaşmazlığa yol açan şeyi yapan Antilokhos, sahnenin başından sonuna dek "bilge Antilokhos" olarak anılmaktan geri kalmaz. Her defasında şöyle denmektedir: "Antilokhos, sen ki böylesine genç olduğun halde böylesine aklı başındasın," "Antilokhos, sen ki öylesine düşüncelisin."[26] Antilokhos aklı başındaydı, makuldü, düşünceliydi, çünkü Nestor'un oğlu olarak onun tavsiyelerinden faydalanmıştır, vs. İkinci olarak, bu metinde benzer şekilde birçok kez tekrar eden bir başka şey de, her ne

26 A.g.y., 305. dize ("yine de öylesine aklı başında"); 570. dize (Antilokhos, "her şeye rağmen öylesine aklı başında").

kadar bilge de olsa Antilokhos'un aldatılmasıdır. Onu aldatan kimdir? Bir şey tarafından aldatılmıştır, ki bu şey, onun gençliğidir. Bunu daha sonra kendisi de söyleyecektir, nihayet pes ettiği vakit: "Gençliğim, aklıma galip geldi."[27] Bu durum onun bilge olmasına engel değildir! Ne var ki Antilokhos'un içinde, gençliği ile aklı arasında, deyim yerindeyse bir iç çatışma, bir kavga, bir düello vardır—ve her nasılsa gençlik, hiç değilse bir anlığına, mantığına galip gelmiştir.

Peki, onun, bu denli bilge Antilokhos'un, hiç değilse bir anlığına gençliğine yenik düşmesinin sonuçları ne olmuştur? Bu meşhur yarışta, böylesine bir endişeye yol açan, böylesine karmaşık bir yargı sürecini tetikleyecek nasıl bir davranışta bulunmuştur? Bir kuralı mı çiğnemiştir? Görünüşe göre, hayır. Aslında, neler olduğunu hatırlayacaksınız: Antilokhos, Menelaos'a yetişmiş, onunla başa baş olmuştur ve içlerinden birinin geçebilmesi için diğerinin atlarını yavaşlatmasının şart olduğu anda yol vermeyi reddetmiştir. Bütün yaptığı geçitte yol vermeyi reddetmektir—ve yol vermeyi reddettiği kişi içlerindeki en hızlı sürücü olan Menelaos'tur. İşte pürüz noktası buradadır. Pürüz, şu veya bu koşulda geçmeyi yasaklayan bir kural olmasından kaynaklanmaz. Pürüz yahut ihtilaf noktası şuradadır: Menelaos içlerinde en hızlısıdır ve en hızlı olmayan, en hızlı olanın geçmesine ve en hızlı olarak ortaya çıkmasına mâni olmuştur. Böylece yarış bittiğinde üçüncü sıradaki Menelaos'un önüne geçerek ikinci olmuştur (ancak Homeros, en azından Homeros'un metni şunu ekler: Yarış daha uzun sürseydi, Menelaos bir kez daha Antilokhos'a yetişecek, Antilokhos yenilecekti).[28] Açıkça gördüğünüz üzere, bir pürüze, bir tartışmaya neden olan şey, Antilokhos'un bir yasayı ihlal etmesi değildir, ancak hakikatin ortaya çıkmasına engel olmasıdır: En hızlı olana yol vermek istememiştir; hakikate, yani Menelaos'un

27 560-592. dize.

28 A.g.y., 523-527. dize.

kendisinden daha hızlı olduğu gerçeğine yer açmak istememiştir. Yarışın kurallarından birini ihlal etmemiştir, ancak hakikatin sergilendiği bir tören olan yarışı altüst etmeye kalkmıştır.

Öyleyse, hakikat nasıl yeniden tesis edilecektir? Yeniden tesis edilmesi yemin aracılığıyla olacaktır. Bu noktada, şimdiye kadar sözünü etmediğim küçük bir unsuru devreye sokmalıyız, o da şudur: Metnin başında, yarışın hangi koşullarda gerçekleşeceği açıklandığı sırada, yarışmacıların etrafından dönmeleri gereken o meşhur sınır taşının yanına, olan-biteni gözlemek üzere, Phenix adında bir *histor*, yani bir tanık yahut râvi tayin edilir.[29] Peki, yarışmanın sonunda Antilokhos ile Menelaos arasında tartışma çıkınca, olan-biteni gören ve "Evet, böyle böyle oldu," diyebilecek durumda olan bu tanığa mı başvurulur? Kesinlikle hayır: Tartışma boyunca ne Phenix'ten ne de *histor*'dan bahsedilmediği gibi, adı bir daha da gündeme gelmeyecektir. Aynı zamanda bir kamuoyunun varlığı söz konusudur, ancak sürecin kurallarının geçerli olup olmadığına karar vermek dışında orada bulunanlar bir müdahalede bulunmazlar: Ne gerçeklerin tespit edilmesi hakkında ne de

---

29 A.g.y., 359-361. dize. *Histor* [râvi] sözcüğü XXIII. Bölüm'de geçmez. Bu sözcüğe yüklenen anlamlar ve işaret ettiği işlevin çeşitli veçheleri hakkında bkz. Daniel Defer, M. Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler* içinde. Defert bir yerde sözcüğün kökeninin "is= wid (latin: video [görmek])" olduğunu öne süren Gaudemet'ye atıfta bulunur (J. Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité*, Paris: Sirey, 1967; s. 140); başka bir yerde ise sözcüğün "tanık" ve "hafız" anlamları üzerinde duran Marcel Detienne'e atıfta bulunur (*Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Önsöz P. Vidal-Naquet, Paris: Maspero, 1981 (1967); s. 101). Foucault'nun analizini izleyen notta *histor*'un işlevi, yarışmanın tasvir edildiği XXIII. bölümde verilen tanım ile Akhilleus'un kalkanının tasvir edildiği XVIII. bölümdeki tanım arasında farklılık gösterir. "Bu varış noktasının yakınında, gözlemci olarak duran, tanrılara eş, babasının yoldaşı Phenix'e rastlar; yarışmanın ayrıntılarını kaydedecek ve tüm hakikati babasına aktaracaktır ama babası bu tanığa başvurmaz. Bu açıdan Phenix, ezberleyen ve nakleden anlamında "bilen kişidir"; gördüğünü değil, ancak tazminat süreçlerini ve ihtilafın nasıl çözüme ulaştırıldığını nakleder. (M. Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, Fr. basım, s. 77). Bizce yazılı yasa, yalnızca bu ikinci işlev açısından, ihtilafların çözüme ulaştırılmasının nihai biçimi olarak *histor*'un [râvi'nin] yerini alacaktır. *Histor* figürü hakkında bkz. Fr. basım s. 86, n. 86.

hükmün adil olup olmadığı konusunda kesinlikle müdahale ederler. Peki, hakikatin yeniden tesis edilmesi nasıl sağlanır? Oldukça sıra dışı bir fasıl ile, ki bu yemin faslıdır, daha doğrusu törensel bir yemin: Antilokhos, Menelaos'un atlarını engellemediğine dair, kasten ve hile ile engellemediğine dair yemin edecektir. Burada kullanılan *kerdos* sözcüğü ilginçtir:[30] Aslında tam olarak "hile" değil, "çıkar," "çıkar gözetme" anlamına gelir ve hem olumlu hem de olumsuz anlamda kullanılabilen bir sözcüktür. Burada olumsuz anlamda kullanılmaktadır: Demek ki, burada bizim açımızdan gayet normal görünen şey, yarışın bizzat özünden kaynaklanan şey -herkesin kendi çıkarını, kendi yararını gözetmesi- burada olumsuz bir anlam yüklenmekte, mariz bir hile, sahtekârca bir hile, sapkın bir hile anlamı taşımaktadır. Çünkü bu yarışta kişi kendi yararını gözetmemelidir. Ancak yarış öyle bir biçimde gerçekleşmelidir ki hakikat, yani güçler arasındaki ilişki, gerçek haliyle ve güçler arasındaki farklar, bir törendeki gibi, dinî bir törende olduğu gibi tezahür etmelidir.

İşte yemin tam bu anda devreye girer. Yargısal bir süreç olarak devreye girer, öyle ki, bu andan itibaren yemin imtihanı bir taşla iki kuş vurur. Ya Antilokhos yemin edecektir, ki bu durumda Menelaos iddiasından vazgeçmeye mecbur kalacaktır. Ancak bunun sonucunda, Antilokhos ile Menelaos arasındaki münakaşa, çatışmanın insani düzeyinden tanrısal düzeye nakledilmiş olacaktır (eğer Menelaos'un kendisinden talep ettiği yemini ederse Antilokhos bir bakıma Zeus'la, yeri sarsan Zeus'la yüzleşmek zorunda kalacaktır). Böylece *agon*, yemin imtihanı aracılığıyla, yarışma düzleminden çıkıp iki yarışmacı arasındaki mücadeleye dönüşür, yarışma düzleminden çıkıp yemin ile çözümü sağlamaya nakledilir. Yemin, eğer edilirse, *agon*'u, mücadeleyi -hâlâ bir mücadele, hâlâ bir yüzleşme olmayı sürdürerek- Menelaos ile Antilokhos arasındaki bir çatışma olmaktan

30 A.g.y., 581.-585. dizeler.

çıkarıp Antilokhos ile Zeus arasındaki bir çatışmaya dönüştürecektir. Gelgelelim Antilokhos böyle bir çatışmayı göze almak istemez: Böyle bir durumda agonistik yapının insanlardan tanrılara nakledilmesiyle karşı karşıya kalacaktır.[31]

Nitekim öyle olur. Dolayısıyla ikinci hipotez gerçekleşir: Antilokhos yemin etmeyi reddeder. Ancak yeminin reddinin nasıl gerçekleştiğine de dikkat etmek gerekir. Bunun gerçekten bildiğimiz anlamda bir itiraf olduğu söylenebilir mi? "İtiraf" sözü ile kastedilen şey eğer bir ihtilaf durumunda suçlanan kişinin, kendisine isnat edilen suçların geçerli olduğunu ve kendisini suçlayan kişinin zaferini kabul ettiği, tanımlı ve törensel bir eylem ise, Antilokhos'un itirafta bulunduğu elbette söylenebilir. Burada basbayağı bir itiraf söz konusudur. Ancak bu itiraf, "Ben bu kabahati işledim," demeyi içermez. Bunu içermemesinin iki nedeni vardır. İlk olarak, çünkü Antilokhos böyle bir şey söylemez, "böyle bir şeyi yaptım, söyledim, gerçekleştirdim," sözlerini içeren o ünlü söz edimi söz konusu değildir. İkinci olarak, gördüğünüz gibi, aslında kabahatten bahis yoktur. İtiraf aslında neyi içerir? Şunu söylemeyi içerir

31 Bu husus hakkında bkz. L. Gernet, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", L. Gernet, *Droit et Institutions en Grèce antique* içinde, s. 94-95: "Bu ne demektir? Antilokhos eğer yemin etmeyi reddederse, ödülü Menelaos alacaktır; yok eğer yemin ederse, ödül kendisinde kalacaktır. Fakat buradan yasanın türetilmesine kaynaklık eden kanıta eşdeğer bir kanıt ortaya çıkmaz. Düpedüz arkaik bir kavramlaştırmayı izleyerek, kanıtın sunulması olarak adlandırdığımız şeyde kanıt, onu takdir edebilecek bir yargıca değil, 'mağlup edilmesi' gereken bir rakibe sunulur. Tersinden bakarsak, yasa-öncesi durumun belirleyici niteliği, bir hükmü destekleyecek tarafsız bir hakikatin söz konusu olmayışıdır. Bu durumda hükme yer yoktur, taraflar yalnızca kendi aralarında karar verirler. Her birinin tanık ifadeleri hükmü meydana getirir. Kanıt, çeşitli biçimler alabilir. Yasa-öncesi durumda, her zaman bir 'badire' biçimini aldığı söylenebilir, yani bir uzlaşma olması için tarafların biri veya her ikisi birden, kaderlerinin belirleneceği başka bir dünyaya gönderilir. Antik Yunan'da genel olarak bu pratiğe dair mitolojide bolca kanıt bulunur. Yine de bu, yasa düzeninden önce ihtilafların çözümünde Glotz'un ileri sürdüğü kadar sık başvurulan bir yol *değildir*. Ama onu çerçeveleyen düşünüş tarzı, bir tür kanıt yöntemi olarak yemini öngören düşünüş tarzıyla aynıdır ve daha ileride, hukukun dışında, aslında birer badire imtihanı olan törensel yeminlerde sürdürülen şey ile aynıdır."

-ki bunu tam anlamıyla söyler- Antilokhos'un gerçekleştirdiği söz edimi şunu içerir, Menelaos'a der ki: "Sen en hızlı olandın, birinci olandın, benden öndeydin (*proteros kai areion*, sen ilktin, en hızlı olandın)".[32] Doğrusu, bu hiç de Menelaos'un daha önde olduğu, Menelaos'un arabasının Antilokhos'unkinden önde olduğu anlamına gelmez. Bunun anlamı, güçlere dair hakikatin düzeni tabir edebileceğimiz düzende, toplumsal konumlara ilişkin hakikatin düzeninde, kahramanlardan her birinin şanı düzeninde, evet, Menelaos *proteros* idi, birinciydi. Yarışmanın işlevi, bu duruma ve bu ilişkiye törensel bir biçim kazandırmaktır. Antilokhos'un yaptığı -ve şimdi de yaptığını reddettiği- şey ise, Menelaos'un şanını gölgelemek, söndürmek, zayıflatmak istemektir. Onu taciz etmek, Menelaos'un kendi deyimiyle, ona haksızlık etmek[33] ve böylelikle, aynı zamanda şanın ve şöhretin düzeni olan bu gerçeklik düzeninde onun önüne geçmektir. Dolayısıyla buradaki yarı-itiraf, nelerin olup bittiğini öğrenmeyi talep eden bir yargı merciinin önünde bir kabahatin kabullenilmesi değildir. Antilokhos'un bu yarı-itirafı, mücadeleden vazgeçmeyi içerir. Yemin imtihanı aracılığıyla kendisine önerilen bu yeni *agon* biçimine karşılık vermemeyi, mücadelenin bu yeni faslında kendisini mağlup ilan etmeyi içerir ve böylelikle yarış sırasında davranışıyla engellediği hakikatin ortaya çıkmasına izin verir. İtiraf, agonistik bir yapı içerisinde, güçlere ilişkin hakikati törensel olarak görünür kılan biçimlerin yeniden tesis edilmesini içerir.

Menelaos ile Antilokhos arasındaki çatışma faslını -araba yarışını- sonlandırırken, bu yarı-itirafın, güçlere ilişkin hakikati mücadele töreni içerisinde gönüllü olarak yeniden tesis etme işlevi gördüğünü teyit eden birkaç sözcüğü ekleyelim. Bu araba yarışının, Patroklos'un cenaze töreninin genel merasimi içerisinde gerçekleştiğini unutmamak gerekir, yani bu yarışma,

32 A.g.y., 588. dize.

33 A.g.y., 570.-574. dizeler ("Onurumu çiğnedin, atlarımın tırnağı olamayacak kendi atlarını benimkilerin önüne fırlatmakla atlarımın hakkını çiğnedin.")

Patroklos'un hatırasını, geride kalanlar unutmasın diye ölümsüzleştirmeyi veya en azından uzun süre yaşatmayı amaçlar.

Nasıl ki hayvanların kurban edildiği büyük tören, o kanlı ve muazzam kurban töreni, Patroklos'un daha şimdiden solmaya yüz tutmuş gölgesine kan verdiyse, aynı şekilde, insanların hafızasında da Patroklos, mümkün olduğunca uzun süre yaşatılmalıdır. Yarışmaların amacı budur: Bir hafıza ritüeli aracılığıyla kahramanların başardıkları işlerin şanı mümkün olduğunca uzun süre yaşatılmalıdır.

Hatırlayacağınız gibi, hem çok basit hem de çok karmaşık bir yapıya sahip bu bir nebze tuhaf hikâyede, beş yarışmacı vardı; beş ödül vardı; hakikatin ortaya çıkmasına engel olan tanrılar vardı; Antilokhos vardı ki, o da hakikatin ortaya çıkmasına engel olmuştu; ve son olarak Eumelos fazladan bir ödül almıştı. Beş yarışmacı olduğu ve içlerinden biri fazladan bir ödül aldığına göre, geri kalan dördü öngörülen dört ödülü almışlar ve dolayısıyla geriye beşinci ödül kalmıştı, bu beşinci ödül artmıştı. Bu artık pay ile ne yapılacaktı? Tabii ki Akhilleus onu alacaktır. Peki, alıp kime verecektir? Nestor'a, yani Antilokhos'un babasına verecekir. Neden Nestor'a verir? Nestor bilge ve iyi tavsiyelerde bulunan bir adam olduğu için mi? Antilokhos'a, onun sonuçta uyguladığından daha mantıklı ve daha az sapkınca bir reçete sunduğu için mi? Metinde buna dair hiçbir ibare yok. Aslında, metin Akhilleus'un jestini açıklarken şöyle diyor: Akhilleus'un sonuncu ödülü alıp Nestor'a vermesinin nedeni, Nestor'un yarışmaya katılamayacak kadar yaşlı olmasıdır. Başka deyişle, gençliğinde Nestor da dikkat çekici bir atlet ve muzaffer bir savaşçı idi. Zaten Nestor da Akhilleus'un kendisine yaklaşıp armağanı uzattığını görünce, Akhilleus'un jestinden bu anlamı çıkarır. Şöyle der: "Bana bu armağanı verdiğin için teşekkürler, çünkü aslında ben de bir zamanlar bütün kahramanlar arasında parlardım—*metepre-pon heroessin*. Yaptığım iyilikleri hatırladığını ve layık oldu-

ğum saygıyı unutmadığını görmekten dolayı kalbim şimdi sevinç dolu."[34]

Açıkça gördüğünüz gibi, gerek yarışı, gerek münakaşayı, gerekse ödülü konu alan bu hikâye boyunca ele alınan soru, hem hakikatin ortaya çıkması hem de başarılan işlerin hatırlanmasıdır. Mücadele ve hafıza, çekişme ve bir hakikat merasimi biçimini, *alethurgie* biçimini, hakikatin apaçık tezahürü biçimini alan kutlama: Ele alınan soru budur. Antilokhos'un itirafı ise, bu muazzam hafiza merasimi içinde, hakikatin yarış biçimindeki mücadele sonucu ortaya çıkmasını ve insanların hafızasında yaşamasını amaçlayan bu muazzam merasimde, bu büyük hakikat oyununda, Antilokhos'un itirafı, bir anlığına, o da yanlışlıkla, hakikati ve kahramanların gerçek şanını perdeleyen şeyden vazgeçmekten başka bir anlam taşımaz. Antilokhos'un itirafı, güçlere, başarılara, zaferlere dair hakikatin mücadele ve çekişmeleri taçlandırmasına ve sınırsız anma törenlerinde yaşatılmasına engel olabilecek şeyden vazgeçmektir.

Kesinkes yargıya has, tam anlamıyla yargıya has bir yapıya sahip bu sahneyi böylece genel bağlamına yerleştirdiğimizde, Batı kültüründe tanık olacağımız bu ilk hukuki itiraf sahnesine dair bir dizi önemli nokta belirir. Bu sahnede sanık konumunda yalnızca bir tek birey vardır, elimizdeki örnekte bu kişi Antilokhos'tur. Aynı anda hem sanık hem de hakikatin taşıyıcısı olan bu kişinin hakikatin perdesini kaldırması gerekir ve bunu yapma gücüne gerçekten sahiptir ve bunu *agon*'un yapısı içerisinde gerçekleştirecektir. Bir sanığın olduğu, bu sanığın hakikatin taşıyıcısı olduğu, bu hakikatin perdesini kaldıracak kişinin o olduğu, çünkü hakikati bildiği ve perdesini

34 A.g.y., 645.-650. dizeler. Bu konu hakkında bkz. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce*, s. 86-87 ve daha genel olarak s. 82-87. Savaş ile yarışma arasındaki süreklilik, ganimetlerin paylaşımı ile ödüllerin dağıtımını sağlayan mekanizmalar arasındaki benzerlik, Nestor'un neden taltif edildiğini ve Menelaos'un geçitte kendisine yol vermeyen Antilokhos'u -babası ve ağabeyi gibi Menelaos için savaştığı halde- niye kendisine haksızlık etmiş olmakla suçladığını anlamamızı sağlar.

kaldıracak güce sahip olduğu fikri, bildiğiniz gibi, *Oedipus*'ta yeniden karşımıza çıkacak yapının ta kendisidir.[35] Oedipus da suçlanmıştır. O da hakikatin taşıyıcısıdır. O da hakikatin perdesini kaldıracak kişidir. Üstelik kral vasfıyla, hakikatin perdesini kaldırdığı vakit ortaya çıkacak sonuçları uygulama gücüne sahiptir. Antilokhos'un itirafı olarak adlandırdığımız şeye kıyasla Oedipus'un itirafı olarak adlandırabileceğimiz şeyde, aynı yapıyı veya aynı türden bir çakışmayı görüyoruz. Ancak önemli bir farkla: Antilokhos'un durumunda her şey bir yapının içerisinde yer almaktadır, ki bu da mücadelenin, *agon*'un yapısıdır; bir medeniyetin içinde veya her halükârda savaşçılardan oluşan bir toplumsal grubun içinde konumlanan iki savaşçı arasındaki düelloya has yapıdır. Oedipus'un durumundaysa, tam aksine -ki bunu bir sonraki derste size izah etmeye çalışacağım- bir bireyi hem kendisini ezen bir hakikatin taşıyıcısı kılan hem de bu yüzden o hakikati tek başına açığa çıkarmaya mecbur eden bu çakışma, bu beyan ve onun süreçleri, bundan böyle asla bir *agon* biçiminde, düello biçiminde, kahramanlar veya savaşçılar arasındaki bir yüzleşme biçiminde görülmeyecektir.

Bunun yerine, çok daha karmaşık bir hukuki ve siyasi yapının içerisinde, kâh dinî, kâh aristokratik, kâh müstebit çeşitli kurumlardan oluşan bir kırkyamanın içerisinde cereyan eder— bütün bu farklı yapılar, suçlanan kişinin hakikati söylemek zorunda olan kişiye dönüşmesine aracı olmak için birbiriyle yarışırlar. Birazdan göreceğiniz gibi sanık konumundan, hakikati söyleyen (yani suçlandığı şeyi itiraf eden) konumuna uzanan yol, yarışma sırasında hakikatin ortaya çıkmasına engel olduktan sonra Jüpiter'i ve Jüpiter'in yahut Zeus'un öfkesini bizzat karşısına almakta tereddüt eden ve hakikatin kendine has törende ortaya serilmesine izin vermeyi seçen o naif ve dik kafalı figür için olduğundan katbekat daha uzun

35 Sophocle, *Oedipe roi*, Fr. çev. P. Mazon, Paris: Les Belles Lettres, 2007; Türkçesi: *Kral Oidipus*, çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Mitos Boyut, 2002.

olacaktır Oedipus için. Eylem birliği, Menelaos'un ortaya attığı ve Antilokhos'un geri adım atmasına yol açan yemin imtihanı—suçlanan kişi, bundan böyle bir kahraman, bir savaşçı değil de bir kral olduğunda, Homeros'un devrinin savaşçı kahramanlarına has o şan, itibar ve nüfuzdan mutlak surette farklı bir siyasi gücü elinde tutan bir müstebit olduğunda, bu sahnenin bir dizi siyasi ve hukuki yapı, kurum ve pratik aracılığıyla patlak verdiğini göreceğiz. Bunun mümkün olabilmesi için, bir yargı merciinin, hem de hakikati yeminden çok daha karmaşık süreçler aracılığıyla dile getirmesi beklenecek bir yargı merciinin ortaya çıkması gerekecektir.

Böylece size bu akşam anlatacaklarımın ilk kısmının sonuna geliyoruz. Yalnız, şimdi farkına varıyorum ki zaman akıp gitmiş, bu benim kabahatim zira çok uzattım, ki bu da bir parça maddi koşullardan kaynaklanıyordu, insan ayakta dikilirken daha yavaş konuşuyor. Size önerim, eğer yorulmadıysanız, söylediklerim hakkında bana birkaç soru sorun. Sonra da, bir on-on beş dakika daha ayırabilirseniz, başka bir tarihsel kesit hakkında -yani Antilokhos'tan Oedipus'a gelinceye kadar antik Yunan'da hukuki itirafın tarihinde gerçekleşen birtakım dönüşümler ve birtakım kaymalar hakkında- iki üç şey daha söyleyeyim.

* * *

[...] Gündeme getirmek istediğim şey, Homeros sonrası dönemde antik Yunan yasasında, VII. ve VI. yüzyılları kapsayan dönemde, iki farklı hukuki düzenleme biçiminin ortaya çıkışı, ki yemin burada önemli, ancak iki farklı rol oynamaktadır. Bu iki farklı hukuki düzenleme tarzının izlerine Hesiodos'un *İşler ve Günler* yapıtının 35. ile 39. dizeleri arasında rastlamak mümkündür. Hesiodos burada, kendisiyle bir pürüz, bir sorun yaşadığı Perseus'a seslenerek şöyle der: "Aramızdaki münakaşayı şu hakça hükümlerden biriyle çözüme bağlayalım (*diakrinometha neikos*), Zeus adına verilen bu hükümler, bütün hükümler içinde kuşkusuz en iyi olanlardır. Sen zaten, öyle bir adalet anlayışına

göre hüküm vermeye dünden razı olan açgözlü krallar sayesinde (*basileas dorofagous, hoi tende diken ethelousi dikassai*[36]), başkalarının mallarını ziyadesiyle gasp edip yağmaladın."[37] Burada iki sözcüğe rastlıyoruz. *Dikassai* veya klasik Grekçedeki biçimiyle *dikazein*; ve bir de *diakrinomethe* fiili, ki klasik dilde etken biçimi *krinein*'dir ve yargılamak anlamına gelir.

Burada iki farklı adalet biçimiyle karşı karşıya olduğumuz kanaatindeyim. Hesiodos'un metni açıkça kötü adalete -kralların adaleti, yani *dikazein*- işaret ediyor ve ona karşı çıkıyor, ardından Perseus'a aralarındaki anlaşmazlığı çözümlemenin yolu olarak önerdiği iyi adalete işaret ediyor. Kötü adalet nedir? Krallara, yerel reislere, aristokrat ailelerin reislerine mahsus adalettir; armağanlara ve rüşvete karşı zaafı olan bu kişilerin dağıttıkları adalet -başkalarının mallarını yağmalamaya cevaz veren- kötü bir adalettir. Bu kötü adaletin karşıtı olarak Hesiodos başka bir adaleti öne sürüyor ve bunu *dikazein* veya *dikassai* değil, başka bir sözcükle, *krinein* kökünden gelen *diakrinometha* sözcüğüyle ifade ediyor. Sırf bu ifade veya terim bile, ortak bir anlaşmaya atıfta bulunulduğunu işaret ediyormuş gibi görünüyor, aralarındaki uyuşmazlığı birlikte çözmeye karar vermiş kişilerin yaptıkları bir ön anlaşma. Ayrıca, metne göre, bu yargılamanın yetkili bir makam önünde, Zeus adına hüküm veren yetkili bir merci önünde yapılacağı anlaşılıyor. Üstelik Zeus burada -örneğin Menelaos'un yemin teklifinde olduğu gibi- kişinin yalan yere yemin ettiği takdirde hiddetine, gazabına uğrayacağı bir figür değil yalnızca: Zeus burada, gücünü ondan aldığını iddia eden belli bir merci aracılığıyla, kralların kötü hükümlerinin karşıtı olan uygun hükmün verilmesini sağlayacak bir figür olarak görünüyor.

---

36 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 35.-39. dizeler, *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier* içinde, Fr. çev. P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1928, s. 87; Türkçesi: *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, İstanbul: İşbankası Yay., 2016.

37 Bu husus hakkında bkz. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 85 vd.

Hesiodos'un metni iki farklı yargı pratiğine işaret ediyormuş gibi görünüyor, ancak metinden daha fazlasını çıkarmak oldukça güç. Buna karşın Gortyne'in yasası ise[38] -ki antik Yunan dönemine tanıklık eden en eski yasalardan biridir ve Hesiodos'tan biraz sonra ancak klasik Yunan'dan önce yer alır- bize tam da bu iki farklı yargılama biçimine, yani *dikazein* ve *krinein*'e dair ibareler sunar: yani kötü adaletin işleyiş tarzı olan *dikazein* ve bunun karşıtı olan, Hesiodos'un iyi adalet olarak adlandırdığı şeyde devreye giren *krinein*.[39]

Dikazein'de ne olmaktadır? *Dikazein*'de davacılar, tıpkı Menelaos ile Antilokhos arasındaki münakaşada olduğu gibi, yemin ederler, yani tanrıların yalancı şahitlere reva gördüğü gazabı göze alırlar. Ancak *dikazein*, Menelaos-Antilokhos yüzleşmesinde rastlanmayan, fazladan bir şey daha içerir; zira yargı pratiğinin bu biçiminde, davacılara eşlik eden taraftarlar, onlarla birlikte yemin eden kişiler bulunur; ne var ki bu kişiler bir gerçeğe şahitlik ettikleri yahut belli bir hakikatin

38 Bkz. *Loi de Gortyne* in *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, çev. Rodolphe Dareste, Bernard Haussoulier, Théodore Reinach, Paris: Ernest Leroux, 1891–94, s. 355–493; *The Law Code of Gortyn*, çev. Ronald F. Willetts, Berlin: de Gruyter, 1967. Gortyn yasası, Girit'te bulunan Greko-Romen Gortyn harabelerinde 1884 yılında Frederico Halbherr tarafından keşfedilmişti. MÖ beşinci yüzyıldan kalan bu Yunan aile yasası derlemesi, antik dönem hukuki metinleri içinde en eski ve eksiksiz olanlarından biridir. Dor lehçesinde yazılmış metin taşa nakşedilmiştir. Yedi bölümden oluşan metin temelde mal paylaşımı, evlilik, zina, boşanma, evlat edinme, cinsel suçlar, hayvanların verdiği hasar ve hayvanlara verilen zarar, kaçan kölelerin akıbeti, hür hizmetçiler ve adaletin nasıl dağıtılacağını konu alır. Metin, yasa metinlerinden oluşan daha geniş bir kümenin parçasıdır ve ona sıkça atıfta bulunur. Gortyn yasası hakkında bkz. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, s. 51-59; ayrıca M. Gagarin, *Writing Greek Law*, New York: Cambridge University Press, 2008, 6 ve 7. bölümler, s. 122-175.

39 Krş. L. Gernet, "Appendice III. La désignation du jugement: dikazein *et krinein*", L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique*, Paris: ed. Ernest Leroux, 1917; ayrıca L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, s. 63-64. Gortyne yasasına göre, "yargıç, kanıta ilişkin kuralları mekanik olarak uygulamak yerine kendi yetkisiyle hüküm vermek zorunda ise, bu artık *δικάζειν* [dikazein] değil, *κρίνειν* [krinein]'dir. Bu yargı biçimine daima yargıcın yemini eşlik eder."

bilgisine sahip olduklarına dair yemin etmezler. İhtilafın taraflarıyla aynı yemini ederler, yani destekledikleri kişiye iştirak ederler. İşin aslı bunlar, hakikate tanıklık ederek gerçekte nelerin olup bittiğini ortaya koyacak ve davacılar ile davalılar arasında karara varılmasını sağlayacak kişiler değildirler. Birlikte yemin eden bu kişiler, taraflardan birinin veya diğerinin yanında kuvvetle yer alırlar; ve taraflardan biriyle birlikte yemin etmek suretiyle, o kişiyle birlikte tanrının yalancı şahitlere reva gördüğü gazabı göze alırlar.[40]

Bu yemin, her iki tarafın taraftarlarının kendi aralarında ettiği bu ortak yemin neye hizmet eder? Esasında, anlaşıldığı kadarıyla, yemin edenlerden her birinin toplum içindeki nüfuzunu ortaya koyar.[41] Elbette, kendisiyle birlikte yemin edenlerin sayısı ne kadar fazlaysa, davacı veya davalı toplumsal gücünü o ölçüde gösterir ve yemin, doğru bir yemin olmadığı takdirde tanrıların hiddetini göze alacak kişilerin var olduğunu ortaya koyar.[42] İşte bu yüzden az sonra Homeros'ta buna benzer bir sahnenin karşımıza çıktığı, davalı iki tarafın olduğu XVIII. bölüme değineceğim: Akhilleus'un kalkanı üzerinde iki davalı, her birinin etrafı kendisiyle birlikte yemin ettiği anlaşılan kişilerle çevrili olarak ve birbiriyle çatışma halinde resmedilmiştir.[43] Bu ortak yemin pratiğinde, ki burada kişi daima yeminine sadıktır, daima çatışma içindedir; belli bir noktaya kadar, az önce Menelaos ile Antilokhos arasındaki düellonun aynısıdır bu çatışma; sanki

40 Bkz. L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, s. 98-100.

41 Bu yaklaşımın feodal hukuk içerisindeki paralelleri ve kanıt sistemi ile XI. yüzyılda suçlunun taşıdığı toplumsal önem arasındaki ilişki hakkında bkz. M. Foucault, *Seçme Yazılar* II, "Hakikat ve Yargı Biçimleri."

42 L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, s. 99. ("Ayrıca biliyoruz ki antik dönemin bir devrinde, tanıklar kendilerini birlikte yemin edenler olarak takdim edebilmekteydi. Hukuki bir kurumun ortaya çıkarmakla yükümlü olduğu nesnel bir hakikat söz konusu değildi, bir gücün sergilenmesi ve dayatılması söz konusu olduğundan, ilkel dava süreci, lehte ve aleyhte davaya müdahil olanların kaç kişi olduklarını saymayı içeriyordu.")

43 Homeros, *İlyada*, XVIII. bölüm, Mazon (der.), 468.-617. dizeler.

birbiriyle çatışacak olan bu kez gruplarmış gibi, yemin eden kişi ve onunla ortak yemin edenler vardır. Peki, bu pratikte hükmün rolü nedir? Hükmün rolü, birbirinin hasmı olan iki taraftan hangisinin kazandığını ilan etmektir. Ancak ilan edilen hüküm, bir yandan, sürecin kurallara uygun olarak işlediğini -olması gerektiği gibi kurallara riayet edildiğini- tasdik ederken, diğer yandan, sanki bir güç ilişkisinin sonucu söz konusuymuş gibi, yasanın hangi taraftan yana olduğunu ve bu çatışmada kazananın hangi taraf olduğunu ilan eder. Böylece hüküm, temelde, bu çatışmanın sonuçlarını kayda geçirme görevini üstlenir. Gortyne'in yasasında, örneğin mülkiyet konusundaki bir ihtilafta, dokuz tanık bulup getiren tarafın doğrudan kazanacağı açıklanır[44]—kendisine

---

44 Bkz. Gustave Glotz, *La solidarite de la famille dans le droit criminel en Grece,* Paris: Albert Fontemoing, 1904, s. 297. "Komşular arasındaki karşılıklı sorumluluklar arasında yasadışı gaspa karşı koruma da yer alıyordu. Fakat bu durumda, talepte bulunan kişi adam seçmiyordu: Gortyn'de en yakındaki dokuz mal sahibi çağrılıyordu;" bkz. G. Smith, *The Administration of Justice from Hesiod to Solon*, Chicago: University of Chicago Libraries, 1924, s. 67 n. 2 ("her iki taraf da yemin etikten sonra, yemin eden sayısının daha fazla olduğu taraf kazanır. Dokuz komşu kesin olarak yemin eder, ancak yeminin içeriğinden hiç bahis yoktur, hangi koşullarda yemin edildiği ise çok muğlaktır." Ayrıca M. Gagarin, *Writing Greek Law*, s. 140. Glotz'un dayandığı kaynak, *Recueil des inscriptions juridiques grecques*'tir (Dareste, Haussoulier ve Reinach (der.), 1891-1894, s. 432-434). Bu metin, o dönemde belli sayıda tanık ve birlikte yemin edecek kişinin çağrılmasının zorunlu olduğunu açıklamaktadır. (Gortyn ve Lyttos'tan birer fragmanda teknik adına rastladığımız bu birlikte yemin edenler, buraya kadar sözünü ettiğimiz yeminli tanıklarla karıştırılmamalıdır, her ne kadar iki müessese birbirine çok yakın olsa da aradaki fark şudur: yeminli tanıklar, hakkında birinci elden bilgi sahibi oldukları bir gerçeği açıklarken, birlikte yemin edenler verileri ve davayı müvekkillerinden alırlar, ki çoğu kez bir akrabadır bu, çünkü genel olarak, onların gerçeğe sadık olduklarına güvenirler. *Receuil*, s. 434). Gernet ise *Droit et société dans la Grèce ancienne*, s. 99, n. 5'te konuya şöyle açıklık getirir: "Birlikte yemin durumunda, asgari sayıda yemin zorunludur. Bir taşınmazın gasp edilmesi durumunda mülkiyet sorunu ele alan Gortyn yazıtlarından birinde, söz konusu mülkün civarındaki komşulardan en fazla sayıda yemin edecek kişiyi getiren tarafın davayı kazanacağı biçiminde yorumlanabilecek bir ilke yer alır: bu yorum terk edilmiş gibi görünse de burada çoğunluk ilkesine çok yakınız. Bkz. F. Halbherr, "Cretan Expedition III. Epigraphical Researches in Gortyna", *American Journal of Archeology*, cilt 1, sayı 3 (Mayıs-Haziran, 1897, s. 159-238), s. 192-93 ("Bu gibi vakalarda ihtilaflar, *neotas* olarak adlandırılacak-

dokuz tanık bulan kişi kazanır. Şu halde karşımızda agonistik bir yapı vardır. İhtilafın çözümünü karara bağlayan şey burada da bir çatışma, bir güç ilişkisidir, ancak şu küçük farkla: Birbiriyle karşı karşıya gelenler burada toplumsal gruplardır ve çatışmayı şu veya bu biçimde sonlandıran ve hem sürecin olması gerektiği gibi işlediğini hem de filanca kişinin falanca karşısında kazandığını ilan eden -Menelaos ile Antilokhos arasındaki çatışmada benzerini göremediğimiz- bir merci vardır. İşte bu *dikazein*'dir. Hesiodos'un, anlaşıldığı kadarıyla, zerre kadar değer vermediği adalet biçimi de işte bu *dikazein*'dir—orada çatışmanın tarafları arasında barışı sağlamak veya yeniden tesis etmekle görevli krallardan, yargıçlardan, aile reislerinden kaynaklanması muhtemel bir sürü aksaklık görür. Öyleyse *dikazein* budur.

Buna karşın Gortyne'in yasası, en azından başlangıçta, bir ihtilafın çözüme kavuşturulması için önceden verili kanunların yokluğunda devreye giren başka bir yargılama türünü ortaya koyar. Bu diğer yargılama biçiminde en büyük fark şuradadır: Yargıcın kendisi yemin eder[45]—yani üç yemin vardır, her iki tarafın ettiği yeminler ve bunlardan başka üçüncü bir yemin, yargıcın ettiği yemin. Bu yeminin anlamı hakkında hukuk tarihçileri, görünüşe bakılırsa, epeyce tartışmışlardır.[46] Kimileri,

---

tır ve *neotas* hakkında *agoranomoi* seçilen kişilerden yedisi yemin ederek hüküm verecektir. Bu hüküm, yemin edenlerin çoğunlukta olduğu tarafın lehine olacaktır [yani hüküm oy çokluğuyla verilecektir] ve bu yedi kişi, davayı kaybeden taraftan tazminat aldıktan sonra, bunun yarısını davayı kazanan tarafa, yarısını da şehre vereceklerdir."); Gernet, *Droit et societe*, s. 99 n. 6 ("Gortyn'de tanıklığın şekilci tanımı üzerine" [belli sayıda tanık zorunluluğu]); Glotz, *La solidarite de la famille dans le droit criminel en Grece*, s. 296 ("belli sayıda yemin edecek kişiyi öngören bu ikinci sistemin Kymè'de …, Chaleion ve Gortyn'de kullanıldığı anlaşılmaktadır.").

45 Krş. Gernet, *Droit et societe*, s. 63 (Gortyn yasasında, "bu tür bir yargıya [*krinein*] daima yargıcın yemini eşlik eder.

46 Foucault savını Gernet, *Droit et societe*, s. 64 ve n. 5'teki tartışma üzerine bina ediyor ("Fakat her şeyden önce, yargıcın yemini nasıl bir karaktere sahipti? Bu hâlâ tartışmalıdır. Kimileri bunun söz verme anlamı taşıdığını, kimileriyse ileri sürme anlamı taşıdığını iddia eder.") Gernet, fazlaca malumatfuruş bulduğu bu tartışmaya mesafeli durur.

örneğin Dareste,[47] bu yeminin anlamını şöyle değerlendirir: Yargıç yalnızca yasaları gözeteceğine söz veriyordu.[48] Dikkat edilmesi gereken nokta, *krinein*'in kesin yasaların bulunmadığı bir dönemde devreye konan bir adalet biçimi olmasıdır: Bu yargı biçimine emanet edilmiş bir davada eğer yasalar yoksa yasalara uymak için niye yemin edilmesi gerektiğinin bir izahı yoktur. Başka bazı tarihçiler ise bunun iradi [*assertorique*] bir yemin olduğu kanaatindedirler, yani yargıç bununla şöyle demiş olur: "Kanaatimce, doğru olan işte budur, olaylar işte şu şekilde cereyan etmiştir."[49] Bu açıklama da hiç tatminkâr değildir, çünkü vakaların pek çoğunda (örneğin mirasın bölüşülmesi gibi), iradi bir yeminin ne işe yarayacağı pek de açık değildir. Bu yüzden bir başka hukuk tarihçisi -Gernet- bu yeminle yargıcın kendisini bizzat öne sürdüğü, risk aldığı ve kendi kaderini, verdiği hükmün değerine bağladığı düşüncesindedir.[50] Gernet, yargıcın bu yeminini çok daha ileri bir tarihte, sözgelimi Delfi Komşubirliği'nin yemininde karşımıza çıkacak şeyle kıyaslar. Burada Apollon'un mallarını ve

47 Institut de France ve Yüksek Mahkemesi üyesi, Rodolphe Dareste de la Chavanne (1824–1911), aynı zamanda paleograf, arşivci ve antik dönem tarihçisiydi. Bernard Haussoulier ve Théodore Reinach ile birlikte *Recueil des inscriptions juridiques* (1891–94) dergisinin editörlüğünü yürütmüştür. Ayrıca *Etudes d'histoire du droit* (Paris: L. Larose et Forcel, 1889) ve *Nouvelles etudes d'histoire du droit* (Paris: L. Larose, 1902) gibi birçok yapıtın yazarıdır.

48 Bkz. Gernet, *Droit et societe*, s. 64 n. 5 (" yargıç bu yeminle, doğruluk ve adaleti gözeterek karar vereceğine söz verir. İlk kez modernler arasında ortaya çıkan bu anlayış *Inscriptions juridiques* yazarlarına aittir [I, 435, n. 2 "bir bakıma, yargıcın... yemin eden biri olarak hüküm verdiği söylenebilir."]). *Inscriptions juridiques*'in baş editörü Dareste idi.

49 Gernet, *Droit et société*, s. 64, n. 5. Gernet, iradi yemin teorisinin -belli bir verinin doğruluğuna dair güvence veren yemin- Kurt Latte tarafından *Heiliges Recht, Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland* yapıtında (Tübingen: JCB Mohr, 1920, s. 41) geliştirildiğini söyler.

50 Gernet, *Droit et societe*, s. 64, n. 5 ("Yemin, özünde bireyin bir taahhütte bulunduğu bir işlemdir."); a.g.y., s. 65 ("Yemin töreni, yemin eden kişiyi bağlar.")

arazilerini konu alan ihtilaflarda yargıçların davanın başında, yargılamaya başlamadan önce yemin etmesi gerekiyordu. Bu yemin şöyleydi: "Apollon'un malları ve arazileri hakkında hüküm vermek için tayin edilen ben, bütün meseleyi mümkün olduğunca hakikate göre, kimseye iltimas göstermeden yahut garez beslemeden yargılayacağım, hiçbir surette yanlış hüküm vermeyeceğim. Yeminime sadık kalırsam, gani gani varlığa kavuşayım. Yeminime ihanet edersem, Themis, Apollon Tapınağı'nın yargıçları, Lethe, Artemis, Hestia ve cehennem ateşi beni mahvetsin ve benden zerre kadar merhameti esirgesin."[51]

Burada, bu yeminde -yargıcın yeminini içeren bu yargılama türünde- kanaatimce, önceki yargılama biçimleriyle çok büyük farklılıklar bulunur.[52] Yargıcın bu yemini etmesi ve gereken biçimde hüküm vermediği takdirde tanrıların gazabını göze alması, davalı tarafların yeminine yeni bir anlam yükleyecektir. İki taraf yemin ettiklerinde agonistik bir meydan okuma kabilinden bir yemin değildir bu artık: "Ben yemin ederek tanrıların gazabını göze alıyorum. Peki ya sen, sen de bunu göze alacak mısın?" İki davalının benzer bir süreçle ettiği yemin bundan böyle ihtilafı çözüme kavuşturacak bir araç değildir; çatışmanın ortaya çıkmasına aracılık eden düzenli bir biçim de değildir. Yalnızca yasal merciin açılış eylemidir, davalılardan her birinin kendi konumunu ortaya koyma ve

51 MÖ ikinci veya birinci yüzyıldan kalan Apollon Delios tapınağı alanında bulunan, benzer türden bir yeminde ise şunlar yazılıdır: "Komutanlar hüküm vermek için çağrılan yargıçların huzurunda yemin ederler. Yeminde şunlar söylenir: 'Jüpiter'e, Likyalı Apollon'a ve Dünya'ya yemin olsun ki, bana en adil görünen şeye göre hüküm vereceğim. Eğer bir tanığın doğruyu söylemediğine kanaat getirirsem, bu tanığa dayanarak hüküm vermeyeceğim. Bu davayla ilgili hiçbir armağan almadım, ne ben ne de benim adıma herhangi kimse, ne erkek ne de kadın, doğrudan veya dolaylı hiçbir şey almadı. Eğer yeminime sadık kalırsam varlık bulayım, eğer yeminime ihanet edersem fenalık bulayım"). *Recueil des inscriptions juridiques*, s. 158.

52 Bkz. Foucault, *Lecons sur la volonte de savoir*, s. 97–98.

törensel ve usulüne uygun biçimde bir yargıcın hakemliğini talep etme biçimidir. Yargıca gelince, benzer bir yemin ettiği andan itibaren artık sürecin kurallara uygunluğunu güvence altına alan ve davalılar arasındaki güç mücadelesini tespit eden, ölçen biri değildir. Kazananı ilan edecek, ihtilafı hangi yoldan çözmenin uygun olacağına, ne gibi tazminatların ödenmesi gerektiğine karar verecek üçüncü kişi konumunda belirir. Dolayısıyla, verilen hükmün rolü, kazananın kim olduğunu, kurallara kimin uyup kimin onları ihlal ettiğini, ettiği yemin ve onunla birlikte yemin edenler sayesinde kimin daha fazla nüfuza veya güce sahip olduğunu bildirmek değildir. Hükmün ve yargıcın rolü iki davalı arasında kimin haklı olduğunu bildirmektir, yani *dikaion*.[53]

Homeros'un metninin XXIII. bölümünde gördüğümüz davada ise *dikaion* asla söz konusu değildi (bu arada, *dikaion* sözcüğü Homeros'ta geçmez: Hükmün içeriğinin adil olması değil, Themis'e, yani bir ihtilafı çözmeyi mümkün kılan yargılama kuralları bütününe uygun olması talep edilir). Oysa yasaların dışında ve dolayısıyla Themis'in kurallarının dışında, bir yargıcın ağzından çıkacak sözlerle her biri kendi iddiasını savunan iki davalı arasında bir hükme varacak bir yargı mekanizması ortaya çıktığı anda, bu hükmün dayanacağı yegâne şey, atıfta bulunacağı yegâne şey, belli bir adalet sahasıdır. Bu adalet sahasının yargıç tarafından tahayyül edilmesi, tasavvur edilmesi, sorumlular ve bütün nüfus -bu yargılamaya şu veya bu biçimde katılanların tamamı- tarafından kabul edilmesi gerekir. İşte *dikaion* budur.

Bu *dikaion* teriminin -hükmün düzenleyici ilkesi olarak adil unsurun- ortaya çıkışı, bir yargıcın ortaya çıkışıyla eş zamanlıdır. Bu yargıç, ettiği yemin ile tarafların her ikisinden de özerk olduğunu beyan eder ve bundan böyle yargılama sürecinin *agon* biçiminde, iki taraf arasında agonistik bir mücadele

53 A.g.y., s. 98 vd.

biçiminde gerçekleşmesine izin vermez. Bir ihtilafın çözümü *agon* biçiminde -bir mücadele, zirve noktası yemin olan bir mücadele biçiminde- gerçekleştiği dönemde yargıç, işleyişin ve usulün kurallara uygunluğunu sağlamak veya buna tanıklık etmekten öte bir işleve sahip değildi, ki *dikazein*'de gerçekleşen tam da budur. Oysa adalet, yalnızca usulün kurallara uygunluğunu değil, verilecek hükmün bizzat içeriğini yargılayacak özerk bir merci olarak devreye girmek zorunda kaldığı, ihtilaflı taraflar arasında saf tuttuğu andan itibaren, yargıcın bir şeye atıfta bulunması zorunlu hale gelir, işte o şey *dikaion*'dur. Böylelikle, agonistik yapı çözülür: Mesele artık, iki taraf arasındaki çatışmada olsa olsa kurallara uygunluğunun denetlenmesinden ibaret değildir. Bir yargıç ve iki davalıyı içeren üçlü bir yapı ortaya çıkar ve yargıç ile iki davalı arasındaki sahne Homeros'un bihaber olduğu yeni bir sahaya atıfta bulunur, ki bu da *dikaion*'un sahasıdır.

Öyleyse açık ki -gelgelelim burada sadece işaret etmekle yetindiğim tarihsel sorunlara girmek kaçınılmaz hale geliyor- bir yandan bağımsızlığını ve bir noktaya kadar da egemenliğini ilan eden özerk bir hukuki yapının ortaya çıkışı, diğer yandan *dikaion* denen bir alanın ortaya çıkışı, bu açıkça, çok sorunlu bir biçimde de olsa, kırsal ekonominin ortaya çıkışıyla bağlantılıdır:[54] borç sorunu, mülkiyetin pay edilmesi sorunu, iktisadi düzene ilişkin bir dizi sorun, ticaret ve tarıma ilişkin sorunlar… Bunlar Hesiodos'un gözünde, tam da eski aristokratik *dikazein* ile, usulü güvence altına almaktan başka işlevi olmayan ve hatta birinin çıkarlarını diğerininkinden daha çok kollayan bir yargıcın önünde iki tarafın yemin törenleriyle karşı karşıya geldiği bir adalet yapısıyla çözülmesi imkânsız olan sorunlardı. Hesiodos'un savunduğu şey, talep ettiği şey, Perseus'u karşılıklı bir *diakrinein* veya *diakrinesthai*'ye davet ederken yöneldiği şey, bir arabuluculuğa, taraflardan her iki-

54 Bu konu hakkında krş. Marcel Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiode* (Brüksel: Collection Latomus 68, 1963).

sinin de üzerinde uzlaştığı ve *dikaion* işlevi görmesi gereken bir arabuluculuğa başvurmaktan başka bir şey değildir.[55]

Bana öyle geliyor ki burada iki farklı süreç görüyoruz. Burada yalnızca işaret etmekle yetindiğim bu süreçler, bütün bu toplumsal dönüşümlerle, bütün bu yeni iktisadi ve toplumsal sorunların ortaya çıkışıyla, antik Yunan'da klasik çağı başlatacak VII. ile VI. yüzyıllar arasındaki o büyük krizle bağlantılıdır. Bu büyük krizin ortasında iki süreç gözlenir: Bir yanda, yargı merciinin, kendisini çatışmanın taraflarından, savaşan iki taraftan yukarıda konumlandırarak özerkleşmesi; diğer yandaysa, *dikaion* denen bir bölgenin ayrışması ve burada meselenin yalnızca Themis'in kurallarına riayet edilmesi olmaktan çıkıp -salt usule uygunluk olmaktan çıkıp- kendi içinde adil olanın tespit edilmesinin önemli hale gelmesi. Peki, adil olan neden adildir? Çünkü şeylerin gerçekliği böyledir: *dikaion* ve *alethes*.[56] Hakikatin ortaya çıkacağı, tezahür edeceği yer, artık tarafların edeceği yemin değildir. Hakikat, *dikaion* olarak adlandırılan şeyin, adil olarak adlandırılan şeyin tanımında ortaya konmalıdır. İşte bu da hem Yunan şiirinin hem de Yunan felsefesinin belirdiği çağdır. Her ikisi de bizzat dünyanın düzeninde yazılı olan *dikaion* ve *alethes*'i birlikte ifade etmeyi görev edinir. Burada, bana kalırsa, bambaşka bir hukuki dünyayla, bir felsefi dünyayla ve bir bilgi dünyasıyla tanışıyoruz. Burada bana kalırsa ilk kez olarak *dikaion* denen bu şey ile *alethes* denen şeyin, adil olan ile hakikatin ilişkisini görüyoruz, ki Batı dünyasının sorunu, hatta daimi sorunu haline gelecektir. Pekâlâ. Burada yalnızca bunun işaretlerine değindik.[57]

---

55 Arabuluculuğun "yasal çözümün en eski biçimi"ni temsil edip etmediği sorusu hakkında bkz. Gernet, *Droit et societe*, s. 62, ve "Institution des arbitres publics à Athènes," başlıklı bölüm, s. 103-19.

56 Bkz. Foucault, *Lecons sur la volonte de savoir*, s. 103 vd.

57 Amfide bir alkış yükselir.

İKİNCİ DERS

28 NİSAN 1981

Sophokles'in *Kral Oidipus* yapıtında yasanın temsili ◇ Yargıya özgü bir paradigma ◇ Tragedyanın temel unsurları ◇ İki *anagnorisis*, üç *alethurgi* ◇ Hakikat söylemi ve kehânet ◇ Hakikat söylemi ve istibdat [*tyrannie*] ◇ Hakikat söylemi ve "itirafın sunduğu tanıklık" ◇ Tarafların ihtişamı, sözün özgürlüğü ve soruşturmada hakikatin yaratacağı etkiyi belirleyen koşullar ◇ Oidipus'un idrakinin [*reconnaissance*] önkoşulu, Koro'nun idraki ◇ Doğruyu söylemekten "ben" demeye geçiş ◇ *Nomos* ile uyumlu bir süreç, kâhinin söylemini tekrarlayan ve *tekhne tekhnes* erbabının söylemini tamamlayan bir hakikat söylemi

---

Size iki tür özür borçluyum. Her defasında tekrar etmek zorunda kalacağım -veya tekrara hacet olmayan- geleneksel özür: Ne bir hukukçu ne de bir hukuk tarihçisi olmadığımdan, size sunmaya kabil olmadığım bir teknik düzeyi benden beklememeniz. Hukuk üzerine tefekkürün beni ilgilendiren yanı, tabii ki, bir dizi yargı pratiği veya tekniğinin yol açtığı felsefi boyuttur. Benzer şekilde yargı pratiklerinin gelişmesine ve düzenlenmesine olanak veren kültürel çerçeveye de odaklanacağım—bu, ister ceza sistemi içinde, örneğin hapishane sorunu olsun, isterse yine ceza sistemi içinde itiraf sorunu. Dolayısıyla,

gündeme getireceğim çeşitli meseleleri analiz etmeye çalışırken hukuk alanına özgü referanslar ile hukuk-dışı referanslar arasında her zaman bir nebze aksak adımlarla ilerleyeceğim, gidip geleceğim.

Size sunacağım ikinci özre gelince; bugün size Oidipus hakkında, yani Sophokles'n *Kral Oidipus* oyunu üzerine binbirinci yorumu sunacağım.[58] Bu binbirinci yorumu mazur gösterebilecek tek bir özrüm var: Oidipus'un kalkıştığı o akılalmaz, canavarca, eşi benzeri görülmedik eylem hakkında bir yorum olmayacak bu. Aksine bu eylemin Oidipus tarafından ve Oidipus için gayet alışılageldik, neredeyse gayet sıradan diyebileceğim bir biçimde günışığına çıkarılmasını konu alacak. Diğer bir deyişle, size biraz dağınık bir biçimde de olsa sunmak istediğim şey —sonrasında daha ayrıntılı tartışabilelim diye metnin basit bir okumasından ibaret olarak sunmak istediğim şey- Sophokles'in metninde Oidipus'un kabahat işlemesi ile doğruyu söylemenin birbirine nasıl bağlandığı üzerine birkaç düşünceden ibaret olacak. Veya dilerseniz şöyle de diyebiliriz: İncelemek istediğim şey Oidipus'un kendisi, adını Oidipus'tan alan yasak, veya

58 Foucault bunun dışında da *Kral Oidipus* hakkında birçok analiz sunmuştur; 1971'de (*Leçonssur la volonté de savoir*, s. 177-192), 1972'de (*Le savoir d'OEdipe*, Buffalo'da verilen seminer M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir* içinde, s. 223-253), 1973'te ("La vérité et les formes juridiques", *Dits et écrits*, II (1970-1975), n° 139, Paris, Gallimard, 1994, s. 553-570) ve 1980'de (*Du gouvernement des vivants.Cours au Collège de France*, 9, 16, 23 Aralık 1979 ve 30 Ocak 1980 tarihli dersler). Hakikatin iki ayrı birinci tekil şahıs söyleminin birbiriyle çakıştırılması sonucunda ortaya çıkması motifi; diğer yandan hakikatin beyanlar ile görünürlüklerin ilişkisinin sonucunda ortaya çıkması—*Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*'te ve 1972 seminerlerinde öne çıkan bu tema, 1983'te *Kral Oidipus* ile *Ion* arasında bir mukayese olarak yeniden ele alınacaktır: M. Foucault, *Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France*, 1982-1983, F. Gros (haz.), Paris: Gallimard/Seuil, 2008, 19 ve 26 Ocak 1983 tarihli dersler, s. 71-136. Hakikat söyleminin gerçekleştiği anların peş peşe sıralanması zorunluluğu da yine bu mukayese çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu zorunluluk *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*'te hakikatin özne tarafından benimsenmesiyle ilişkilendirilir, *Gouvernement de soi et des autres*'da ise konuşma hakkı ile (a.g.y., s. 140).

Oidipus laneti değil,[59] daha ziyade Oidipus'un hakikat söylemi [*véridiction*].[60]

Hakikat söylemine dair bu soruyu, gerek yargı pratikleri, gerekse kültürel deneyimler gibi çeşitli biçimlerde ele almaya çalışacağım. *Oidipus* -yani Sophokles'in oyunu, *Kral Oidipus*- bildiğiniz gibi, yasanın kurucu temsillerinden biridir. Bunu söylerken elbette malumu ilam etmiş oluyorum: Yunan tragedyasında yasanın temsili -yasanın kurucu temsili- sorunu veya temasının esas teşkil ettiği herkesçe bilinmektedir. Söz konusu olan ister Aiskhylos'un *Prometheus*'u veya *Oresteia*'sı olsun isterse Sophokles'in *Antigone*'si veya *Elektra*'sı, iki ayrı yasanın birbiriyle çatışması, yani ailenin yasası ile şehrin yasasının çatışması sorunu, yasanın temellendirilmesi sorunu, mahkeme jürisinin ilk oluşumu sorunu, intikam sorunu— bütün bunlar Yunan tragedyasında evrensel değilse bile, son derece yaygın bir kurgu teşkil eder.

Bana öyle geliyor ki, genel bir biçimde, Hint-Avrupa olarak adlandırılan toplumların çoğunda, her halükârda Yunan tiyatrosundan XVI. ve XVII. yüzyıla dek uzanan tiyatroda, yasanın tiyatroda temsil edilmesine ilişkin bu soru daima

59 Burada Freud'un *Rüya Tabirleri*'nde (1899) tragedyaya getirdiği yoruma bir atıf olabilir. Foucault, henüz 1971'de Freud'un yorumuna karşı çıkmış, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de "Freud'un hatası"ndan, ve aynı zamanda "Freud'un hatası üzerine yazan kültür teorisyenleri"nin hatasından söz etmiştir, ki Daniel Defert'e göre (bkz. Foucault, *Leçons sur la volonte de savoir*, s. 193 n. 18), Foucault'nun burada kastettiği Bronislaw Malinowski'nin *La sexualite et sa repression dans les societes primitives* yapıtıdır (Paris: Payot, 1939; Türkçesi: *Vahşilerin Cinsel Yaşamı*, çev. Saadet Özkal, İstanbul: Kabalcı, 1992). Benzer bir okuma için bkz. Jean-Pierre Vernant, "OEdipe' sans complexe", *Raison presente* 4 (1967), s. 3–20 (yeniden basımı Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet, *OEdipe et ses Mythes*, Brüksel: Édition Complexe, 2006, s. 1–22); ayrıca bkz. Bernard Knox, *Oedipus at Thebai*, New Haven: Yale University Press, 1957, s. 4–5.

60 Bu konu hakkında bkz. Louis Gernet, "Le temps dans les formes archaïques du droit", *Journal de Psychologie* 53, Temmuz–Eylül 1956, s. 379–406; ayrıca bkz. Marcel Detienne, *Les maitres de verite dans la Grece archaique*, Paris: Librairie François Maspero, 1967, s. 130, n. 101.

karşımıza çıkar. Ne de olsa, Shakespeare tiyatrosu da -en azından Shakespeare'in siyasi yapıtlarının tümü- merkezî bir sorun olarak, kanaatimce, egemenin yasasının temellendirilmesi sorununu ele alır: bir egemen savaş yoluyla, başkaldırıyla, iç savaş yoluyla, suç işlemek suretiyle, yeminlerine ihanet etmek suretiyle ele geçirdiği bir erki nasıl olup da meşru yollarla kullanmaya geçebilir? Ayrıca bana öyle geliyor ki klasik Fransız tiyatrosunda -kuşkusuz en başta Corneille'i kastediyorum- ele alınan, temsil edilen şey de kamu hukukuna ilişkin sorunlardır. Yine öyle sanıyorum ki Schiller'de de yasa sorunu, yasanın temellerinin tiyatroda temsili, ana bir unsurdur. Bana kalırsa tiyatronun tamamını, içinde yaşadığımız toplumlara ait tiyatro tarihinin tamamını, yasanın temsili sorunu açısından irdelemek ilginç olabilir. İnsan neredeyse şöyle bir izlenim ediniyor -yahut bana incelenmesi gereken bir alan olarak görünüyor bu- Yunan tiyatrosundan başlayarak en azından XVIII. yüzyılın sonuna dek Avrupa toplumlarında tiyatronun yegâne işlevi değilse bile işlevlerinden bir tanesi, yasa sorunu etrafında cereyan eden tartışmaya saha açmak, sahne açmak olmuştur. Bu sahne roman değildi. Şiir belki böyle bir sahne olabilirdi. Amerikan *western*'i böyle bir sahne olabilir, ne de olsa bu filmler de yasaya ilişkin bir sorunu, farklı yasaların birbiriyle çatışmasını, yasa ile kısasın çatışmasını, yasa ile fetih yasasının çatışmasını konu alıyordu. Bana öyle geliyor ki Avrupa toplumlarında yasanın kuruluşu sorununa yönelen, ve yasaya ilişkin temel sorunları öyle veya böyle ortaya sermeyi amaç edinen bir dizi temsil kurumu, bir dizi temsil sanatı vardır. Her halükârda, bu soruyu muhtemel bir çalışma alanı olarak bir kenara koyalım.[61]

---

61 Foucault tiyatroya ilişkin bu soruyu pek çok seminerinde dile getirmiştir. 25 Şubat 1976 günü verdiği seminerde, "hukuk tragedyası" olarak tarif ettiği Yunan tragedyası hakkında ve "kamu hukukunun içerdiği sorunları hatırlatma ritüeli" olarak tarif ettiği Shakespeare trajedileri hakkında bir dizi tespit ileri sürmüş; Corneille ve Racine'in trajedilerini de bu analize dâhil etmiştir. Bkz. M. Foucault, "*Il faut defendre la societe*": *Cours au College de France 1975–1976*, Mauro Bertani ve Alessandro Fontana (haz.),

Her halükârda, *Kral Oidipus* bariz bir biçimde yasanın bir temsilidir, çünkü bir suç söz konusudur. Çifte açıdan bir suçtur bu, zira hem temel yasaların ihlal edilmesi hem de dinin lekelenmesi söz konusudur,[62] ki bu iki veçhe Yunan düşüncesinde ve kültüründe birbirinden hiçbir surette ayırt edilemez. Mesele, aynı zamanda, bu suçun failinin bulunmasıdır ve son olarak mesele -ki oyun boyunca ucu açık kalır- suçlunun cezalandırılmasıdır. Çok şematik bir biçimde söylersek, örneğin *Elektra* veya *Antigone*'de sorun, şehrin yasasının içinde ailenin yasasına nasıl yer açılacağı, ikisinin birbiriyle nasıl çatışacağı ve nasıl uzlaştırılacağı sorunuydu. *Oidipus*'un durumunda ise çok daha basit bir hukuki sorun söz konusudur: meçhul katilin ortaya çıkarılması. Meçhul katili bulmak için hangi sürece başvurulması gerektiğine ilişkin bu soru, yalnızca klasik Yunan hukukunda değil, klasik Yunan felsefesinde de yaygın olarak bilinen bir sorudur. Örneğin, Platon'un *Yasalar* yapıtının IX. Bölümünün 874. satırında, tam anlamıyla

---

Paris: Gallimard/Seuil, 1997, s. 155–57; Türkçesi: *"Toplumu Savunmak Gerekir." Collège de France Dersleri, 1975-1976*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002. 15 Mart 1978'de Foucault "devletin varlık nedeninin teatral pratikleri" üzerine bir dizi tespitte bulundu. Burada klasik dönemde "kelimenin tam anlamıyla tiyatronun karşıtı gibi, siyasi temsilin ve özellikle de hükümet darbesinin imtiyazlı sahası gibi işlev gören bir siyasi tiyatro"nun ortaya çıkışından bahseder. Shakespeare tiyatrosunun da, Corneille ve Racine tiyatrosunda olduğu gibi "pek çok darbe temsili" içerdiği tespitinde bulunur. Michel Foucault, *Securite, territoire, population: Cours au College de France 1977–1978*, Michel Senellart (haz.), Paris: Gallimard/Seuil, 2004, s. 271; Türkçesi: *Güvenlik, Toprak, Nüfus. Collège de France Dersleri, 1977-1978*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

62 Bu konu hakkında bkz. Foucault, *Lecons sur la volonte de savoir*, s. 161–93 (10 ve 17 Mart 1971 tarihli dersler). Dinin lekelenmesi sorusu hakkında Foucault'nun başvurduğu kaynaklardan biri, Louis Moulinier'in *Le pur et l'impur dans la pensee et la sensibilite des Grecs jusqu'a la fin du IVe siecle avant J.-C.* (Paris: Klincksieck, 1952) yapıtı olabilir. Jean-Pierre Vernant bu yapıtı "Le pur et l'impur", *L'Annee sociologique*, 1953–54, Paris, s. 331-52'de tartışır. Vernant, *Mythe & societe en Grece ancienne*, Paris, François Maspero, 1982 (1974), s. 121–40); Türkçesi: *Antik Yunan'da Mit ve Toplum*, Çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul, Alfa, 2017.

Oidipus'un probleminin -Oidipus'tan ismen söz edilmese de Oidipus'un içine düştüğü durumun genel bir vaka olarak- gündeme getirildiğini görürüz.[63] Platon burada cinayetin işlendiği aşikâr olsa da katilin kim olduğunun bulunamadığı, ve savcıların bütün çabalarına rağmen gizli kaldığı bir vakayı gündeme getirir.

Öyleyse burada şöyle basit bir hukuki durum söz konusudur—sözgelimi *Elektra*'da yahut *Antigone*'de olduğundan çok daha basit bir durum: Bir suç işlenmiştir, ne adı ne de eşkâli bilinmeyen suçlunun bulunması gerekmektedir. Bununla birlikte, durumu tasvir etmek için başlangıçtan itibaren metin boyunca kullanılan bir dizi hukuki teknik terim -ki bu alana mahsus terimler olmakla birlikte Yunan dinleyiciler için gayet anlaşılır terimlerdir- oyunun basbayağı bir dava gibi ilerlediğini gösterir. Elbette, tam olarak bir davanın bütünüyle, eksiksiz temsili söz konusu değildir. Ama karşımızda apaçık hukuki bir paradigma olduğunu söyleyebiliriz, ki şu soru etrafında tariflenir: İşlediği suç bilinmekle birlikte kimliği bilinmeyen bir suçlu nasıl ele geçirilebilir?

Basit bir nirengi noktası olarak size bu genel paradigmanın unsurlarından birkaçını işaret edeceğim. Örneğin metnin başlarında yer alan, Oidipus'un Thebai şehrinin niçin veba salgınına maruz kaldığını öğrenmek üzere Kreon'u Delfi kâhinine gönderdiği sahneyi ele alalım. Kreon geri döner, kâhinin cevabını aktarır. Oidipus Kreon'a sorar: "Peki ama Apollon bize hangi katili haber veriyor?"[64] Yunanca metinde *menuein* fiili

---

63 Bkz. Platon, *Yasalar* (2 Cilt). VII-X. Kitap. Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı, 1998. *Yasalar*'ın IX. Kitabından iki bölüm Oidipus'un durumunda geçerlidir. İlki, babasını veya annesini öldüren kişiye uygulanacak cezayı tespit eder (IX. Kitap, 869 a-c). İkincisi -ki Foucault aynı seminerde bundan daha sonra ayrıntısıyla bahsedecektir- katilin bilinmediği durumda uygulanacak süreçleri ortaya koyar (IX. Kitap, 874 a-b).

64 Sofokles, *Kral Oidipus*, çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Mitos Boyut, 2002, 102. dize. ("Tanrı'nın kaderini ilan ettiği bu adam kimdir?")

kullanılır, Fransızca çeviride bu,[65] Apollon'un salgının sebebi olarak işlenen suçu işaret ettiği biçiminde karşılanmıştır. Aslında, *menuein* fiili, gayet tanımlı bir yargı eylemi biçimini tarif eden teknik bir terimdir.[66] Klasik Yunan hukukunda bir suç duyurusunda bulunmanın iki yolu vardır: Ya konsey [500'ler Meclisi] (*boule*) ya da yurttaşlar meclisine [*ekklesia*] başvurmak. Suçu ihbar eden kişi yurttaş olduğunda bu kurumlardan herhangi birine başvurabilir: Buna *exangelesia* denir. Suçu ihbar eden kişinin yurttaş olmadığı ve ihbarını bu biçimde dile getirme imkânı olmadığında ise başka bir yola başvurması gerekir. *Menusis* işte bu diğer ihbar biçiminin adıdır. Şimdi, Apollon, elbette Thebai şehri sakini olmadığından, bir yurttaş gibi *exangelesia* biçiminde bir eyleme girişmesi söz konusu değildir: bir *menusis* gerçekleştirir—metinde kullanılan işte bu teknik terimdir. Yani şehrin sınırları içerisinde işlenmiş bir suç hakkında yurttaş olmayan biri tarafından yapılan bir ihbar söz konusudur.[67] Burada ilginç olan nokta, Apollon'un bu *menusis*'inin, Apollon'un yaptığı bu ihbarın, iki biçim almasıdır: İlk olarak, mundarlığa tepki olarak

---

burada kullanılan Yunanca sözcüğün *tykhe* (talih) olduğuna dikkat edin; Sophokles'in tragedyasının metninde *tykhe*'nin içerdiği çeşitli anlamlar hakkında bkz, Knox, *Oedipus at Thebai*, s. 176-81. [Güngör Dilmen'in Türkçe çevirisi Yunan tragedyasının kilit kavramlarından olan bu sözcüğe, tıpkı daha ileride üzerinde durulacak bazı sözcükler gibi, kayıtsız kalmış. Bu yüzden Fransızca çeviriyi esas alarak yaptığım çeviriyi veriyorum. Türkçe metinde bu dize şöyle tercüme edilmiş: "Tanrı'nın hedef gösterdiği bu adam kimmiş?" (ç.n.)]

65 Daniel Defert (Foucault, *Leçons sur la volonte de savoir*, s. 192, n. 1), başvurulan basımın Masquenay çevirisi olduğunu belirtir. 1981'de Louvain'de Foucault aynı zamanda Paul Mazon çevirisini kullanır, ancak hangi basım olduğunu belirtmez. Bu, 1972 Belles Lettres basımı olabileceği gibi, 1973 Gallimard basımı da olabilir. Buradan itibaren Fransızca metne yapılan atıflarda şu basımı esas alacağız: *OEdipe Roi*, çev. Paul Mazon, Paris: Les Belles Lettres, 2007.

66 *Menuein* ve *menusis* kavramları hakkında bkz. Knox, *Oedipus at Thebai*, s. 80. Foucault'nun burada ve takip eden üç paragrafta sunduğu analizi bu kavram çiftine dayandırdığı anlaşılıyor.

67 A.g.y., s. 81.

gönderilen salgın biçimini alır, suçun neden olduğu kirlenmenin sonucu olan salgın. İkinci olarak, bu ihbar aynı zamanda, kâhinlerce bildirilen ve Kreon'un aktardığı kehânettir. Metnin ismen atıfta bulunduğu yargı süreci, içeride konumlanan, ve kaynağını tanrısal eylemden (Apollon'un intikamı) ve dinî bir tören olan kehânetten alan bir süreç olarak algılanır.

Oidipus bu *menusis*'e, Apollon'un bu ihbarına bir yüksek yargıç gibi karşılık verir: "Mademki ihbar var, inceleyeceğim" -burada metni, en azından çevirisini, olduğu gibi aktarıyorum- "en baştan itibaren her şeyi inceleyeceğim."[68] Bu da yine suçun ihbarının, ister konsey isterse yurttaşlar meclisi tarafından kabul edilmesinin ardından gelmesi gereken, hukuki olarak gayet tanımlı fasla karşılık gelir: Bu ihbarın aslı olup olmadığını öğrenmek üzere soruşturma yapmak ve baştan itibaren her şeyi incelemekle görevli savcılar -*zetetai*[69]- tayin edilir. Harekete geçirdiği sürecin tam anlamıyla yargıya has niteliğini vurgulamak üzere Oidipus, bir yandan, bilgi getiren herkese ödül vaat eder; diğer yandan, bildiğini gizleyenlere lanet okur; ve nihayet, üçüncü olarak, kendileri aleyhine tanıklık edecekleri affedeceğini ilan eder.[70]

Metnin olağanüstü anlam katmanları ve karmaşıklığı içinde, oyun boyunca birçok farklı etkiye yol açacak bir dizi yankı ile birlikte, bildiğini gizleyenleri hedef alan bu lanetleme, kendileri aleyhine tanıklık edenlere yönelik af, bütün bunlar, gayet iyi bildiğiniz gibi, dramatik bir anlam -daha doğrusu trajik bir anlam- kazanacaktır. Fakat bunların yalnızca oyunun dramatik ekonomisi dâhilinde yaratılan etkiler olmadığını da fark etmek gerekir: Oidipus'un meçhul zanlıyı hedef alan ve dönüp dolaşıp kendi başına patlayacak olan bu ünlü beddua-

68 Sophokles, *Kral Oidipus*, 132. dize, ("Bunu yeniden aydınlığa çıkaracağım." [Çeviri değiştirildi.(ç.n.)]).

69 Knox, *Oedipus at Thebai*, s. 80-81.

70 Sophokles, *Kral Oidipus*, 224-75, s. 31-2. dizeler; Knox, *Oedipus at Thebai*, s. 81-82; Detienne, *Les maitres de verite dans la Grece archaique*, s. 48–59.

sı da klasik Atina yasasında bütünüyle karşılığı olan bir yargı sürecidir. Örneğin, 415 yılında (yani *Oidipus*'un 420'de sahnelendiği eğer doğruysa *Oidipus*'tan birkaç yıl sonra) görülen meşhur dine küfür davası, Tukididis'in[71] ve daha sonra da Plutarkhos'un[72] aktardığı bu ünlü küfür davası, bu türden bir sürece tanıklık eder: Bilgi getirebilecek olanlara ödül vaat edilir; kendileri aleyhinde tanıklık edecek olanlara ise dokunulmazlık güvencesi verilir. Oidipus'un ileride kendisi olduğu ortaya çıkacak meçhul zanlıya yönelttiği ünlü lanet ise, bu lanet, birebir bu terimlerle, o dönemde yaygın olan ve Platon'un tanıklık ettiği dinî ve hukuki bir pratiğin yankısı olarak doğmuştur. *Yasalar*'ın IX. bölümünde, meçhul katil hakkında, tam olarak, şöyle denir: "Birisi ölü bulunmuş ve katil meçhul ise ve hiçbir soruşturma ile ortaya çıkarılamadıysa, katil aleyhine bir bildiri yayımlanmalıdır," -Oidipus'un yaptığı şey tam da budur- "ve katilin, her kim olursa olsun, kendi ülkesinde veya maktulün ülkesinde, hiçbir kutsal mekâna ayak basamayacağı haberci tarafından pazar yerinde ilan edilmelidir,"[73]—Oidipus harfiyen bunu söyler. Bu örnekte ayrıca, "eğer bu yasağa uymaz ve yakalanırsa, öldürüleceği ve mezar taşından yoksun bırakılarak sınır dışına atılacağı"[74] ilan edilir—Sophokles'in oyununun sonunda tartışılacak olan şey tam da budur.

Böylece, soruşturmanın araçları önümüze konur. Bu soruşturma da hukuki açıdan bütünüyle tanıdık bir biçimde ilerler. Öncelikle Tiresias -kâhin Tiresias'ı tanıyorsunuz- tam anlamıyla bir tanık rolünde gelir. Metnin kendisi bunu söyler: "geldi,"

---

71 Thucydides, *La guerre du Peloponnese*, 6. Kitap, 27–29 ve 60–61. bölümler, Fr. çev. Louis Bodin ve Jacqueline de Romilly (Paris: Les Belles Lettres, 1955), s. 21–22 ve 44–46; Türkçesi: *Peloponnessos Savaşları*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Belge, 2020. Bkz. Knox, *Oedipus at Thebai*, s. 82.

72 Plutarkhos, *Les vies des hommes illustres: Vie d'Alcibiade*, böl. 18–23, çev. Dominique Ricard, Paris: Lefèvre, 1838, s. 488–92; bkz. Knox, *Oedipus at Thebai*, s. 82.

73 Platon, *Bütün Yapıtları. Yasalar*. IX. Kitap, 874a-b.

74 A.g.y., 874b.

eiseleluthas[75]—*eiserkhomai* karşılaştırmak anlamına gelir, sözcüğün hukuki, teknik anlamıyla karşılaştırmak. "Geldim," der Tiresias, "çünkü beni çağırmışsın," *kaleis*[76]—burada da yargıya dair bir terim söz konusudur. Tiresias konuşmak konusunda isteksiz bir tanık gibi davranır,[77] bu yüzden de tehdit edilmesi gerekir. Oidipus sonunda onun ifadesini yarıda keserek, yine kitabi bir ifade kullanarak onu huzurundan kovar -*aphes*- "çık dışarı."[78] Koro ise Tiresias ayrıldıktan sonra onun ifadesini tartışır, tıpkı bir mahkeme heyetinin bir tanık ifadesini tartıştığı gibi. Tiresias'ın ardından Kreon gelir, ancak o tanık olarak değil, aksine koro önünde, mahkeme heyeti önünde, Oidipus tarafından iftiralara maruz kaldığından şikâyet etmek için gelir. Oidipus ise kendisine yönelen bu suçlamaya bir başka suçlamayla karşılık verir. Kreon'u suçlarken hukuki bir terim olan *kako tekhnia*[79] ifadesini kullanılır, genel anlamda "sahtekârca bir müdahale" veya daha spesifik olarak "yalancı şahitlik" anlamına gelir, ki Oidipus'un Kreon'u suçladığı şey tam da budur. Onu kehâneti çarpıtmakla, kehânetin anlamını çarpıtarak nakletmekle itham eder. En azından Oidipus'un Kreon'u suçladığı şey budur. Nihayet, hakikatin ortaya çıkışını hazırlayacak olan ve üzerinde kuşkusuz daha uzun süre durmak gereken son sahne, doğrudan, hukuki anlamda bir tanıklık, bir sorgu sahnesidir—sorgulama, tehdit

75 Sophokles, *Kral Oidipus*, 319. dize, s. 34 ("Ne oldu? Neden böyle kederlendin!); Knox, *Oedipus at Thebai*, s. 226, n. 134.

76 Sophokles, *Kral Oidipus*, 432. dize, s. 39.

77 Knox, *Oedipus at Thebai*, s. 83. "Fakat Oidipus, kâhinden ricası karşılığında Tiresias'tan geldiğine pişman olduğu yanıtını işitince, kendimizi birden tanıdık bir sahnede buluruz: isteksiz bir tanığın sorgulanması."

78 Oidipus, Tiresias'ı huzurundan kovar (431. dize: *apostrapheis apei*), fakat düpedüz "defol" anlamına gelen *aphes* sözcüğünü kullanmaz. Foucault burada Sophokles'in metnini ezberinden aktarıyor olabilir. Knox'a göre (*Oedipus at Thebai*, s. 84), *aphes*, antik Yunan ceza davalarında tahliye, beraat veya davanın düşmesi anlamına gelen teknik terimdir.

79 Sophokles, *Kral Oidipus*, 642-43. dizeler, s. 47; ayrıca bkz. Knox, *Oedipus at Thebai*, s. 90, 229 (Platon, *Yasalar*, 11. Kitap, 936d hakkında bir tartışma).

altında, işkence tehdidi altında itirafın alınması ve nihayet itiraf. Şu halde oyunun genel çerçevesi, gayet bariz biçimde, yargılamaya özgü bir çerçevedir. Tekrar edelim, burada söz konusu olan şey, bir davanın birebir temsili değil, ancak Yunan dinleyiciler ve izleyiciler nezdinde gayet anlaşılır ve tanıdık olan, yargıya has bir paradigmadır.

Şimdi, bu bir nebze kafa karıştırıcı ve teknik girişten sonra sıra, ortaya atmak istediğim soruyu formüle etmeye geldi: Bu sahnede, bu yargı sahnesinde, temsil edilen şey tam olarak nedir?

Aristoteles'ten bu yana herkesin bildiği gibi -tabii eğer herkes Aristoteles'i biliyorsa, her neyse, bunu boşverelim- Yunan tragedyası iki unsur üzerinde temellenir: kişilerin talihinin ters dönmesi, bahtlıların bahtsıza, talihin talihsizliğe dönüşmesi anlamına gelen *peripetie*;[80] ve ikinci olarak da, diğer büyük unsur olan, tanıma, yani o ana dek kim olduğu bilinmeyen veya olduğundan başkan biri zannedilen bir kişinin gerçek kimliğinin ortaya çıkması. Yunan tragedyalarının çoğu aslında bu iki mekanizma üzerine kurulur, ve genelde *peripetie*,[81] yani talihin ters dönmesi, kişilerden her biri hakkındaki hakikatin farkına varmayı sağlar. *Kral Oidipus* bütün Yunan tragedyaları içinde şöyle bir ayrıcalığa sahiptir: Hakikatin ortaya çıkmasının, *peripetie* -yani olayların, kişilerin talihinin ters dönüşü- sonucunda gerçekleşmediği yegâne tragedya değilse

80 Aristoteles'e göre bir öykünün basit mi karmaşık mı olduğu, temsil ettiği eylemin basit yahut karmaşık olduğuna bağlıdır. Bir eylem "süreklilik arz eden tek bir bütünden oluştuğunda, kahramanın talihindeki değişim bir *Peripeteia* yahut Keşif olmaksızın gerçekleştiğinde, onu basit olarak adlandırıyorum." Talihin dönüm noktası "bunlardan birini veya her ikisini birden içerdiğinde ise karmaşık bir eylem söz konusudur." Aristoteles, *Poetique*, X, çev. M. Magnien, Paris: Le Livre de Poche, 2008, s. 100; Türkçesi: *Poetika*, çev. Samih Rıfat, İstanbul: Can Yay., 2007.

81 *Peripeteia*, tersyüz oluşu ifade eder. Aristoteles, Oidipus'u buna örnek gösterir. "Burada işlerin tersine dönmesine neden olan kişi, Oidipus'a müjde vermek ve annesine ilişkin korkularını bertaraf etmek için gelmişken, onun doğumuna ilişkin sırrı ifşa eden Ulak'tır." A.g.y., XI. Bölüm.

bile çok nadir birkaç örnekten biridir. Burada, tam aksine, hakikatin ortaya çıkışı, *anagnorisis*,[82] yani kişilerin gerçek kimliğinin fark edilmesi, *peripetie*'yi meydana getirerek Oidipus'un düşüşünü hazırlayacak; kıskanılan, herkesten daha çok imrenilen bir talihe sahipmiş gibi görünen bu adamı lanetlenmiş ve sonsuza dek bahtsızlığa mahkûm edilmiş bir adama dönüştürecektir. Dolayısıyla, bütünüyle tanıma mekanizması üzerine, *anagnorisis* üzerine kurulu bir oyundur bu.

Aslında -ki yapacağım analizi burada devreye sokarak alışılageldik analizlerle kıyaslayacağım- bana öyle geliyor ki *Kral Oidipus*'ta iki *anagnoriseis*, yani iki farkına varma ânı vardır. Bir yanda, Oidipus'un gaflet veya bilinçsizlik halinden, kendisinin kim olduğunu kabul etmek zorunda kalmasına uzanan hat bulunur. Bireysel farkına varışın, hatırlamadığı -veya daha doğrusu, anahtarlarına sahip olmadığı, anlamına vâkıf olmadığı- bir eylemin öznesi olarak Oidipus'un hattıdır bu. Oyunun sonunda bu meşum eylemi gerçekleştirdiği ifşa olmakla kalmaz, onu öldürdüğü kişinin oğlu ve evlendiği kişinin oğlu olarak gerçekleştirdiği anlaşılır. Öyleyse bireysel bir *anagnorisis* vardır karşımızda, hakikatin özne üzerinden ortaya çıkışı.

---

82 Karmaşık eylemin diğer unsurunu oluşturan farkına varma yahut keşif (*anagnorisis*), "gafletten bilgiye geçişi, dolayısıyla iyi veya kötü bir kadere yazgılı olan karakterde sevgi veya nefrete doğru bir değişimi ifade eder." a.g.y., XI. Aristoteles, güzel tragedya örneği olarak Oidipus'u iki kez örnek gösterir. XI. bölümde şöyle der: "Keşfin en güzel biçimi *peripeteia* ona eşlik ettiğinde gerçekleşir, *Oidipus*'taki keşif buna örnektir." XVI. bölümde ise şöyle der: "Gelgelelim en iyi keşif, olayların kendi içinden doğandır. Burada büyük şaşkınlık, alelade bir hadiseden kaynaklanır, Sophokles'in Oidipus'unda olduğu gibi." Ardından dört farklı tür farkına varışı tarif eder (belirgin işaretler aracılığıyla, şairin hayal gücüyle, hafıza aracılığıyla ve bir muhakemeye dayanarak). A.g.y., XVI. bölüm. Ayrıca bkz. Jean-Pierre Vernant, "Ambiguïté et renversement: Sur la structure énigmatique d'"Oedipe-Roi"", *Echanges et Communications: Melanges offerts a Claude Levi-Strauss a l'occasion de son soixantieme anniversaire*. Paris: Mouton, 1970. cilt 2, s. 1253–73; yeniden basım: Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet, *Mytheet tragedie en Grece ancienne,* Paris: La Découverte, 1972, cilt 1, s. 99–131; Türkçesi: Eski *Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Kabalcı, 2012.

Sonra, bundan başka bir hat daha vardır, ki benim asıl uğraşmak istediğim de bu diğer hat: Hakikatin, Oidipus'un gözünde değil de, kanaatimce bütün Yunan tiyatrosunda olduğu gibi burada da azami önem taşıyan bir karakterin gözünde tespit edilmesi. Bu karakter korodur. Zira Oidipus eğer hakikati arıyorsa, bunu hakikatin koro tarafından kabul görmesi için yapmaktadır—koro, yani yurttaşlar, yani halk meclisi, yani hakikati ortaya çıkaracak, tespit edecek ve nihayet tasdik edecek bir adalet mercii olarak kurumsal çatı altında toplanmış kişiler.[83] Koronun gözünde Oidipus'a ilişkin hakikat nasıl açığa çıkacak? İşte, incelemek istediğim hat, hakikatin, hukuki geçerlilik ve meşruiyet zemininde tespit edilmesini içeren bu hat.

Aslında oyunda çarpıcı bir şey var: Oidipus neredeyse en sonuna kadar kendisinin kim olduğunun farkına varmayan biri ise eğer, izleyiciler ise tam aksine hakikati, onun kim olduğuna ilişkin hakikati, oyun henüz başlamadan önce bilmekle kalmayıp, bütün oyun onlara kendilerinin bu hakikati bildiğini hatırlatacak unsurlarla bezenmiştir. Bununla birlikte, bu hakikat oyun boyunca en az üç defa açıkça ortaya konur.

Fark edilmesi öylesine zor olan ve Oidipus'un bunca zamandır kabullenmekten kaçındığı bu hakikat, ilk defasında iki karakter tarafından, tüm açıklığıyla, olduğu gibi, eksiksiz biçimde dile getirilir, zira bu hakikat her defasında, birlikte görülen, birbiriyle bir nevi çift oluşturan, birbirinin sözünü tamamlayan iki kişi tarafından ortaya konacaktır.[84] Hakikati ortaya koyan

83 Burada Marcel Detienne, *Les maitres de verite dans la Grece archaique*, s. 102'ye bir atıf olabilir.

84 Hakikatin birbirini tamamlayıcı şekilde konuşan iki kişi yahut bir çift tarafından ortaya konması -Foucault'nun "Oidipus'un Bilgisi"nde "iki yarım kanunu" olarak adlandırdığı şey- hem kanıt temasına atıfta bulunur (Foucault, "Le savoir d'OEdipe", s. 229; *Leçons sur la volonte de savoir*, s. 191) hem de Marcel Detienne'in "sözün laikleşmesi" olarak adlandırdığı şeye (*Les maitres de verite dans la Grece archaique*, s. 81.); ayrıca bkz. Detienne, a.g.y., s. 100-101 ve Louis Gernet, "Le temps dans les formes archaïques du droit", 1982, s. 129–37.

çiftlerin ilki, Apollon ve Tiresisas'tır: Salgının neden baş gösterdiğini bildiren Apollon'dur ve bundan kimin sorumlu olduğunu söyleyen ise Tiresias'tır. Hakikatin bu ilk tezahürü, hakikatin bu ilk ortaya konuşu, ilk hakikat söylemi [*véridiction*], incelenmeye muhtaç bir dizi nedenden ötürü tedavüle girmez, tutmaz, kabul görmez, ne geçerlilik ne de meşruiyet kazanır.

Derken, hakikat ikinci kez ortaya konur. Bu ikincisi yine birbirini tamamlayan iki karakterin eseridir: İokaste ve Oidipus. Bu iki karakter -ileride değineceğimiz koşullarda- birlikte anılarını yâd ederken, Oidipus'un, annesinin kocası ve babasının katili olduğunu açığa vuran şeyler söylerler. Bu ikinci hakikat söylemi, bu ikinci *alethurgie* de benzer şekilde muallakta kalır, kabul görmez: Tasdik edilmez, havada kalır. Ancak üçüncü seferde, yeni bir çiftin sahneye çıktığı üçüncü *alethurgie*'de hakikat, nihayet ortaya konur demeyeceğim, çünkü zaten ortaya konmuştur, ancak bu kez kabul görür, tasdik edilir ve kendisinden beklenen hukuki ve dramatik etkilere yol açar. İşte hakikati dile getiren bu üçüncü çift, hakikat söyleminin üçüncü çifti, *alethurgie*'nin bu üçüncü dalgası, Korinthos'tan gelen haberci ile bir hizmetçi tarafından, Kithairon'lu çoban tarafından sahneye konur. Bu ikisi, bildikleri parçaları birleştirerek hakikati ortaya koyacaklardır. Apollon ve Tiresias, tanrılar seviyesidir. Oidipus ve İokaste, krallar ve reisler seviyesi. Haberci ve çoban ise, köleler ve hizmetçiler seviyesi. İşte, ne kralların ne de tanrıların ortaya koymayı başarabildiği -her halükârda, hukuk kurumunun geçerliliğini tanıyacağı koşullarda ortaya koymayı başaramadığı- hakikati ortaya koyanlar, ulak ve hizmetçidir. Hakikatin üç tezahürü, üç *alethurgie*, üç tür hakikat söylemi—işte irdelemek istediğim şey tam da bu.[85]

---

85 1971, 1972 ve 1973'te Foucault, Sophokles'in tragedyasını birbiri ardına gelen alethurji'ler olarak değil, farklı bilgi türlerinin birbiriyle çatışması olarak analiz eder. Bkz. 17 Mart 1971 tarihli seminer ve *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de "Oidipus'un Bilgisi" başlıklı bölüm. Daniel Defert'in belirttiği gibi, Foucault bilgi türlerinin farklılaşmasını *Bilginin Arkeolojisi*'nde (1969) teorize etmişti. Farklı alethurji türlerine dair teori ise *Le courage de*

Bu hakikat söylemlerinin [*véridiction*] her biri nasıl gelişir? Bu *alethurgie*'lerin her biri nasıl gelişir? Ve deyim yerindeyse, rağbet gören hakikat söylemi niçin üçüncüsü olur? Hakikati tam anlamıyla ortaya koyan niçin üçüncüsü olur?

İşte, ilk *alethurgie*, ilk karakter çifti: tanrı ve kâhin. Neler olduğunu hatırlayacaksınız. Thebai şehrinde salgın hüküm sürerken, Oidipus, Apollon'a danışması için Kreon'u gönderir, geri dönen Kreon kehâneti nakleder. Kehânet ne söylemektedir? Kehânet şunu söyler: Öncelikle, salgının üstesinden gelmek için bir arınma gereklidir. "Peki, niye bir arınma gereklidir, neyi arındırmak gereklidir?" diye sorar Oidipus. "Bir cinayeti." Peki ama, arındırılması gereken bu cinayet hangisidir? Kâhinin Kreon tarafından aktarılan yanıt şudur: "Laios cinayeti." Peki, bu cinayet kim tarafından işlenmiştir? "Hâlâ şehirde, Thebai'de bulunan biri,"[86] olur kâhinin cevabı. Bu noktada durur, daha fazlasını söylemez, zira -metinde dendiği gibi- tanrı hiçbir

---

la verite: Cours au College de France, 1984'te (ed. Frédéric Gros. Paris: Gallimard/Seuil, 2009; Türkçesi: *Hakikat Cesareti: Collège de France Dersleri, 1984*, çev. Adem Beyaz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), özellikle 1 Şubat 1984 tarihli seminerde rafine edilecek ve tamamlanacaktır.

86 *Kreon*: Tanrı'dan işittiğimi [söyleyeyim]: Foibos Efendimiz,
bu ülkede yuvalanan bir musibeti söküp atmamızı buyuruyor.
Onu içimizde barındırmayalım, aksi halde bu bela onmaz diyor.
Oidipus: Ne yapıp kenti arındıracağız?
Kreon: Birini sürgüne göndererek, ya da kana karşı kan.
Çünkü kentin uğradığı felaketin nedeni bir cinayetmiş.
Oidipus: Tanrı'nın hedef gösterdiği bu adam kimmiş?
Kreon (*Eliyle onu göstererek*): Senden önce Laios idi bu ülkenin kralı.
Oidipus: Biliyorum, işittim… Ancak onu hiç görmedim.
Kreon: Bir cinayete kurban gitti. Tanrı bizden onun katillerini bulup
cezalandırmamızı istiyor.
Oidipus: Dünyanın hangi bucağındaymış onlar? Geçmiş cinayetin izi nerede bulunabilir?
Kreon: Tanrı bu kentte diyor… Aranan bulunur,
İzi sürülmeyen kaçıp kurtulur.
Sophokles, *Kral Oidipus*, 96.-111. dizeler, s. 26.

zaman söylemek istediğinden başkasını söylemez.[87] Kâhinin bu cevabıyla, meselenin bir bakıma yarısını öğrenmiş oluruz. Mesele, işlenmiş olan ve maktulün bilindiği bir cinayetin tanrı tarafından ihbar edilmesinden ibarettir. Salgına yol açan şeyin bu cinayet ve bu maktul olduğunu öğreniriz. Geriye hikâyenin diğer yarısını tamamlamak kalır, yani katille ilgili kısmı. Maktul bilinmektedir, geriye katili bulmak kalır.

İşte bu noktada Tiresias ortaya çıkar—yine Oidipus tarafından, tanık olarak çağrılan Tiresias, bir bakıma Apollon'un ikizidir, tanrının ikizidir. Onun zıttıdır: Tiresias kördür, oysa tanrı, bildiğiniz gibi her şeyi görür. Tanrının söylediklerinin şifresini çözmeyi ve onu tamamlayıcı bir söylemle telafi etmeyi bilen, katilin gerçekte kim olduğunu söyleyebilecek olan da odur. Tiresias hukuki açıdan geçerli görülen isteksiz tanık biçiminde sorguya çekilir. Bildiği hakikati söylemeyi reddettiğinde ise Oidipus'un ona yönelttiği tehditleri, bildiğini söylemeyi reddeden bu tanığa karşı Oidipus'un nasıl tepki verdiğini görürüz. Oidipus onu önce doğruyu söylemekten kaçınarak hemşerilerine kötülük etmekle suçlar[88]—ilk suçlama. İkinci suçlama daha ciddidir: "Şehre ihanet ediyorsun ve dolayısıyla yalnızca hemşerilerinin tümüne haksızlık etmekle kalmayıp, bu tavrınla şehrin bizzat varlığını ve yaşamını tehlikeye atıyorsun."[89] Nihayet, üçüncü olarak, Oidipus reddiyeyi geri çevirir, konuşmayı reddeden Tiresias'ın kendisine çevirir ve ona bir suçlama yöneltir. Onu suçu bizzat işlemiş olmakla suçlar, zira konuşmak istememektedir, konuştuğunda ise ne demek iste-

---

87 *Koro*: Soruma gelince bize bu haberi gönderen Foibos içindi o,
Bu cinayeti kimin işlediğini söylesin diye.
Oidipus: Hakça konuştun. Ama yeryüzünde kimse
Tanrıların istemediklerini onlara yaptıramaz.
A.g.y., 278.-81. dizeler, s. 32.

88 A.g.y., 322-23. dizeler, s. 34.

89 A.g.y., 330.-31. dizeler, s. 35.

diğini, kimi suçladığını anlamak mümkün değildir.[90] Oysa bu suçlamadan önce, Oidipus'un bilfiil telaffuz ettiği bu suç isnadından önce, kâhin her şeyi söylemiştir. her şeyi söylemiştir. Şöyle demiştir: "Suçu kim işledi? Oidipus."[91] Biraz sonra da, tartışma sırasında ekler: "Yalnızca Laios'u öldürmekle kalmadın, üstüne üstlük annenle evlendin. İokaste senin annendi."[92]

Böylece hakikat dile getirilir—bütün hakikat eksiksiz olarak söylenmiştir, oyun burada sona erebilir. Daha doğrusu, sorun, böylece dile getirilen, üstelik hiç de yabana atılmayacak yetkili ağızlardan -zira bir kâhinin yanısıra, asla yanıltmadığı, daima doğruyu söylediği metinde sık sık vurgulanan bir bilici söz konusudur- dile getirilen bu hakikatin niçin kabul görmediği sorusu ortaya çıkar. İlk olarak, tabii ki, Oidipus tarafından kabul görmez, ki Oidipus'un davranışında bunun gerekçelerini bulabiliriz, zira suçlanmaktadır, bir yandan kâhinin, diğer yandan bilicinin verdiği cevaplarda düpedüz itham edilmektedir. Fakat işin en ilginç yanı, ki bunun üstünde duracağım, şudur: Koronun başı ve bizzat koro da, kâhinin verdiği hükmü kabul etmez. Veya her halükârda, Tiresias'ın kehânetini kabul etmeyi apaçık biçimde reddeder. Örneğin, korobaşı, Tiresias ile Oidipus'un sorgu sırasında karşı karşıya geldiği, ve Oidipus'un Tiresias'ın suçlamalarını reddettiği sırada şöyle der: "Öfke ikinizin de aklını başından aldı, ey Oidipus ve Tiresias."[93] Keza Tiresias sahneden ayrılırken de koro şöyle der: "Ona inanamıyorum," -Tiresias'ı kastederek- "dediklerine inanamıyorum, inkâr da edemiyorum. Ne demeli? Bilmiyorum."[94] Bunun anlamı, korobaşı ve koronun ikisi arasında taraf tutmayı reddetmesidir.

---

90 A.g.y., 345.-49. dizeler, s. 35. Kehânet yüklü hakikat söyleminin gizemli karakteri, *Hakikat Cesareti*'nde Foucault'nun doğruyu söylemenin bu biçimini *parrhesia*'dan ayırt etmesini sağlayan özelliklerden biri olacaktır.

91 A.g.y., 352. ve 362. dizeler, s. 36.

92 A.g.y., 366.-67. dizeler, s. 36; ayrıca 445.-61. dizeler, s. 40.

93 A.g.y., 404.-405. dizeler, s. 38.

94 A.g.y., 485.-86. dizeler, s. 41.

Bütün kutsal otoritelerle donanmış bu sözün korobaşı ve koro tarafından reddedilmesinin sebebi nedir? Kanaatimce, bu sözlerin oyunda ne şekilde sunulduğuna dikkat edilirse, korobaşı ve koro için niye kabul edilemez oldukları anlaşılabilir.

Öncelikle, tanrının sözü ve bilicinin sözü, tanrı ve bilici istemediği müddetçe dile getirilmeyen sözlerdir. Bu nokta birçok kez vurgulanır: Tanrı istemediği takdirde hiçbir şey onu konuşmaya zorlayamaz. Keza Oidipus, bilici Tiresias'ı konuşmaya zorladığında, Tiresias ona şöyle der: "Fakat senden emir alacak değilim. Ancak tanrıdan emir alırım. Ben Loxias'ın [Apollon] hizmetkârıyım, bu yüzden de ancak istersem konuşurum."[95] Tanrının tanrı oluşu ve bilicinin de onun hizmetkârı oluşu temelinde meşrulaştırılan bu konuşmayı reddetme gayet tipiktir. Bu itiraz, bir itirafı, bir tanık ifadesini veya bir beyanı zorla alma yetkisine sahip olan ve -oyunun sonunda göreceğimiz gibi- almayı da başaran siyasi-hukuki otoriteyi reddetmektedir. Yargı düzeninde, kişi konuşmaya mecburdur. Sorguya çekilen kişi, "konuşmayı reddediyorum, çünkü size riayet etmek zorunda değilim," deme hakkına sahip olsaydı, yargı makinesi o saniye sekteye uğrardı. Oysa burada, kendisi istemediği sürece konuşmayan bir söze rastlıyoruz.

İkinci olarak, bu sözün hakikatle ilişkisi büsbütün şaşırtıcı, büsbütün tuhaftır, her halükârda sıradan bir tanığın hakikatle olan ilişkisine benzemez. Tiresias bunu şöyle dile getirir: "İçimde hakikatin gücünü barındırıyorum."[96] Koro ise, tanrının kehâneti hakkında şöyle der: "Pırıl pırıl aydınlatmaya geldi, karla kaplı Parnassos'ta hapsolan o söz."[97] Demek ki, otoritesini kendinden alan, konuşup konuşmamaya kendisi karar veren, ve bir tür doğal hak ile hakikati taşıyan bir söz durmaktadır karşımızda. Hakikati beraberinde taşır: Hakika-

95 A.g.y., 408.-10. dizeler, s. 38.

96 A.g.y., 356. dize, s. 36.

97 A.g.y., 473.-75. dizeler, s. 40-41.

ti içinde barındırır, veya o hakikatin içinde barınır; bu tanrı ve bilici sözü ile hakikat arasında bir karşılıklı aidiyet [*appartenance*] bağı vardır. *Phemi* fiilinin kullanılmasının nedeni budur; telaffuz ediyorum, beyan ediyorum anlamına gelir.[98] *Phemi*, kuvvetli ve kesin anlamıyla "konuştuğum vakit söylediğim şeyin doğru olduğunu tasdik ederim" -ve bu tasdik ve benim bunu tasdik etmem, bu hakikatin yasasını, sigortasını, garantisini teşkil eder- anlamına gelir.

Üçüncü olarak, bu sözün üçüncü niteliği, yetkisini bir görme ediminden almasıdır, ve bu görme edimi, anlaşıldığı kadarıyla, gayet kendine has bir biçime sahiptir. Öncelikle, tabii, tanrının açısından, Apollon'un açısından her şey ayandır; ayrıca, Apollon'un gördüğü ile istediği arasında fark yoktur: Gördüğünü ister, istediğini görür; bir şeyi görmüş olması, onun er ya da geç hakikat veya gerçek olması için yeterlidir. Öte yandan, bilicinin açısından da, söylediği şey ile gördüğü şey arasındaki ilişki alışılageldiğin oldukça dışındadır. Çünkü öncelikle, bilici tabii ki kördür. (Oidipus ona bunu hatırlatmayı ihmal etmez: "Sen kulakları da gözleri kadar kapalı olan bir körsün. Karanlıktan başka bir şey değil gördüğün."[99]) Ayrıca, kör olduğu halde gören bu bilici, tıpkı şimdiki zaman ve geçmiş gibi geleceği de görür. (Bilici de Oidipus'a şöyle der: "Şu anda sefaletin hangi noktasında bulunduğunu görmüyorsun. Hem seni hem de çocuklarını yutacak felaketler selini öngöremiyorsun.")[100] Yani insanların göremediği her şeyi (çünkü bu gelecektir, çünkü bu henüz erişmemiştir), bilici, hakikatle kurduğu ilişkinin ayırt edici niteliği olan bir zaman-dışılık [*intemporalité*] içerisinde görür.[101]

---

98 Bkz. örn., a.g.y., 362. dize, s. 36 ("Katilini aradığın adamın katili sensin!").

99 A.g.y., 370.-71. dizeler, s. 36-37.

100 A.g.y., 413. dize, 424.-25. dizeler, s. 38-9.

101 Jean-Pierre Vernant'a göre ("Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: Le colossos": "Le signe et les systèmes de signes", Royaumont, 12–15 Nisan, 1962 konferans sunumu, Vernant, *Mythe et pensee*

Oidipus'un bu sözde -bu kehânet yüklü veya ilahî sözde- kastedilenin kendisi olduğunu niçin ayırt edemediği açıkça anlaşılıyor. Bu ithamkâr sözlerde kendisini tanıyamaz. Daha sonra biliciye bunu şöyle ifade eder: "Söylediklerin safsatadan başka bir şey değil,[102] beyhude konuşuyorsun,"[103] bunlar boş sözlerdir. Koroya gelince, o da bu türden sözlerde kendisini tanıyamaz, daha doğrusu, kendi sözlerinin gerçeği ne derece yansıttığını fark edemez. Bu oyun boyunca vurgulamak istediğim şey, Oidipus'un kim olduğunun farkına varması ile hakikatin hukuki geçerliliğinin koro tarafından kabul görmesi arasında sürekli bir bağıntı oluşudur. Koro söylenenin geçerliliğini fark edene kadar Oidipus kendisinin kim olduğunun ayırdına varamaz. Oidipus, bilicinin ve tanrının kâhininin sözlerinde kendisini tanıyamadığı gibi koro da bu sözlerin geçerliliğinin farkına varamaz. Bu noktada, Tiresias'ın ayrılmasının ardından söylenen koro partisi, bana kalırsa fazlasıyla önemlidir, çünkü oyun boyunca koronun işlevinin ne olduğunu gösterir: Koro, söylenen hakikati tartan, kabul veya reddeden, tesis eden mercidir. Tiresias sahneyi henüz terk etmiştir ki koro şarkısına başlar.

Bu şarkıyı biraz yakından incelemek çok ilginç olacaktır. Bu koroda iki kısım bulunur. Önce kâhine, genel olarak kâhinlere ayrılmış kısım. Koro şunu söyler: "Evet, kâhinler doğruyu söyler. Kâhin meramını söylerken, söylediğinin eriştiğine, erişmekte olduğuna, erişeceğine emin olabiliriz. Okunu fırlatmıştır, ve onu her kime doğru fırlattıysa, o kişinin acele etmesi, hızla koşması gerekir, çünkü ok daha şimdiden onun peşindedir ve her halükârda onu yakalayacaktır. Beriki ise

---

chez les Grecs, II içinde, Paris: Maspero, 1974, s. 75, n. 32), bilici, tıpkı dev gibi, "aynı zamanda hem yaşayanların hem de ölülerin dünyasına aittir. 'Görebilen kör kişi' imgesinin taşıdığı muğlaklığın anlamı budur." Bkz. Marcel Detienne, *Les maitres de verite dans la Grece archaique*, s. 47.

102 Sophokles, *Kral Oidipus*, 433. dize, s. 39.

103 A.g.y., 365. dize, s. 36.

koşar, koşmaya mecburdur, ama ne yaparsa yapsın mahkûm edilmiştir. Alevlerin içinden ve ışığın içinden fırlatılmıştır ok."[104] Burada içinde bulunduğumuz dünya, elbette, kaderin dünyasıdır, parıltının ve ışığın dünyasıdır, bu yüzden de hakikatin dünyasıdır, kaçınılmaz bir dünyadır.

Derken -ki burada koronun şarkısının ikinci kısmı başlar- koro şöyle der: "Tabii, ama bunun benim için anlamı yok." Aslında tam olarak böyle demez de şunu söyler: "Ok çoktan fırlatıldı, alevlerin içinden ve ışıkların içinden. Oysa ben, benim fikrim rüzgârda savruluyor, Tiresias'ın söylediğine ne inanabiliyorum ne de inkâr edebiliyorum onu, hiçbir şey göremiyorum, ne önümde ne de arkamda."[105] Kaderin,

---

104 Kim o, kim, Delfoi kayalığından
tanrının suçladığı? Kıpkızıl elleriyle
-insanın dili varmıyor söylemeye-
o cinayeti işleyen kim?
Küheylandan tez ayaklı olmalı
kaçıp kurtulabilmek için.
Zeus'un oğlu ateşleri, yıldırımlarıyla
üstüne çullanmak üzere.
Onun yanısıra geliyor öç alma melekleri
yanılmaz Keer'ler de...
Karlı Parnassos'tan ışıyan son emir
yitik adam [köşe] bucak aransın diyor.
O vahşi ormanlar, mağaralar, kayalıklarda
koşturan bir boğa gibi, perişan, yapayalnız,
dünyanın göbeğinde onun için biçilen
yazgıdan kaçmaya çabalıyor.
Ama o kehânetin dinmek bilmeyen sesi
yanında yöresinde yankılanıyor hep.
A.g.y., 463.-82. dizeler, s. 41. [Çeviride değişiklik yapıldı.(ç.n.)]

105 Ürkünç, ah pek ürkünç sözlerle
[müneccim] beni sarstı.
Ne doğru diyorum, ne de yadsıyorum.
Nasıl söylemeli bilemiyorum.
Kötü olasılıklarla pırpır yüreğim
Ne şu günü ne de geleceği

zamandışılığın, saf ışığın dünyası karşısında koro, ışığın parıltısı olan, ve bunun sonucunda hem hakikati ortaya koyan hem de kaderi ören şeye tezat bir ses ve onun karşıtı olarak, deyim yerindeyse inanmama hakkını, bilmeme hakkını, karanlıkta olma ve kendisine apaçık olarak sunulan dışında hiçbir şeyi görmeme hakkını savunur. Ötedeki, geleceğin tarafındaki hiçbir şey, daha doğrusu geleceğe dair hiçbir şey, Yunanlara göre, geride uzanan şeylerdir; geçmişe dair hiçbir şey, önünde uzanan hiçbir şey demektir.[106] Onun için erişilebilir olan yalnızca şimdidir—koro bunu şu sözlerle açıklar: "Zeus ve Apollon uzağı görürler, fanilerin kaderi hakkında bilgi sahibidirler, peki ya insanlar?"[107] Derken koro bilici hakkında, Tiresias hakkında şu soruyu sorar: "Bilici hakikati söyleyebilir mi?" İşin doğrusu,Aer, "bu bilici içimizden biri, onun gerçekten benden

---

açık seçik göremiyorum.
Labdakos [soyu], ya da Polibos oğlunun
birbirlerine karşı kin nefret içinde olduklarını
Ne dün ne de bugün işittim
ki bu Oidipus'un toplum içindeki
saygınlığına saldırmak için bir bahane olsun,
Faili meçhul bu cinayeti onun üstüne yıkıp
Labdakos soyunun öcü alınmak istensin[.]

Zeus ve Apollon'un işlek düşüncesi
yeryüzünde olup biteni bilir.
Öte yandan ölümlü [müneccim]
benden fazla bilgi sahibi.
Gerçeğin bir ölçütü yok,
kişi kişiden üstün bilgide.
Olay aydınlanıncaya değin,
Oidipus'u suçlayanlara ben hiç katılmayacağım.

A.g.y., 483.-506 dizeler, s. 41. [Çeviride değişiklik yapıldı.(ç.n.)]

106 *Öznenin Yorumbilgisi* içinde yer alan 24 Mart 1982 tarihli seminerde Foucault, Yunanlara göre kişinin neden geleceğe sırtı dönük vaziyette durduğunu, niye önlerinde geçmiş, artlarında ise geleceğin uzandığını açıklığa kavuşturur. Bu çetrefil pasajı anlamak için gerekli kilit bilgiyi içeren bu kaynağı işaret ettiği için Daniel Nichanian'a teşekkürler.

107 Sophokles, *Kral Oidipus*, 497.-99. dizeler, s. 41.

üstün yeteneklere sahip olduğu düşünülebilir mi?"[108] Tabii ki sorunun sırf sorulmuş olması bile, yanıtın olumsuz olacağını imâ eder. "Bilici benden üstün yeteneklere sahip değildir. Ayrıca," der koro, "kimi insanların öbürlerinden daha fazla şey bildiği doğru olsa bile, bunu kanıtlamaları gerekir."[109]

Burada bana kalırsa önemli iki unsur görüyoruz. İlk olarak, hiçbir yetenek koronunkinden üstün değildir, yani mevcut hakikat düzeni içinde, adalet merciinden, meclisten, mahkemede neyin hakikat olup neyin olmadığına, kimin suçlu olup kimin olmadığına karar verecek bir erkten daha üstün bir merci yoktur. Öyleyse bu yargı merciinin üstünlüğünü görüyoruz. İkinci olarak, bu yargı merciinin kanıt temelinde hareket etme zorunluluğunu görüyoruz, ki koro da Oidipus'tan bahsetmeye devam ederek Oidipus'un kanıt sunduğunu söyler. Oidipus, bilgeliğinin ve Thebai'ye duyduğu sevginin kanıtlarını sunmuştur (gördüğünüz gibi burada, Sfenks'e ve Oidipus'un Sfenks karşısında kazandığı zafere nazire yapılmaktadır). O kanıt sunmuştur, öyleyse onun aleyhinde söylenenlerin de kanıtlanması gerekir. "Daha görmeden" -metinde *idiomi* sözcüğü kullanılır- "tanrının sözlerini meşrulaştırmak, bunu tasvip edemem."[110] *İdiomi*, *phanera*:[111] Buradaki bir dizi sözcük, görme düzeni içinde olduğumuza işaret ediyor, ancak hem şeyleri görünür kılan hem de kaderi ören tanrısal ışığa has bir görme değildir bu artık. Tanrının zamanı kateden, zaman-dışı nazarı değildir bu hiç de. Koronun talep ettiği, ve kehânet bildiren hakikat söyleminin aslında çoktan dile getirmiş olduğu şeyi koronun kabul etmesine engel olan şey, koronun istediği şey, görünür şeylerdir, kanıtlardır, bir izahattır. Görmenin hakikati, kendi gözleriyle görmenin, kanıt sunan görmenin hakikati—jürinin

108 A.g.y., 499.-500. dizeler, s. 41.

109 A.g.y., 502.-506. dizeler, s. 41.

110 A.g.y., 504.-506. dizeler, s. 41 ("Olay aydınlanıncaya değin, / Oidipus'u suçlayanlara ben hiç katılmayacağım").

111 A.g.y., 508. dize, s. 42.

talep ettiği şey budur, koronun ve korobaşının talep ettiği şey budur. İşte bu yüzden ilk hakikat söylemi -her şey zaten söylenmiş olduğu halde- reddedilmiş, hesaba katılmamıştır.

Böylece -ki burada pek çok noktayı, özellikle de Kreon'la ilgili faslı atlıyorum; bunun hakkında, eğer isterseniz, en azından tartışma bölümünde konuşabiliriz- ikinci *alethurgie*, hakikat söyleminin ikinci dalgası başlar. Bu *alethurgie* artık tanrı ve onun bilicisi seviyesinde değil, hükümdarlar seviyesinde, İokaste ile Oidipus arasında gerçekleşir. İlk olarak İokaste, Tiresias'ın ve Kreon'un ayrılmasından sonra devreye girer ve meseleyi tam da koronun bıraktığı yerden devralır, ki bu da kehânet yüklü hakikat söylemine ilişkin sorundur. İokaste şu önermeyi ortaya atar: "Tanrı şeyleri açığa vurmak isteseydi, bunu pekâlâ yapabilirdi ve bunu bizzat yapardı."[112] Bilici hakkındaysa, "göreceksin," der Oidipus'a hitap ederek, "insan cinsi geleceği öngörme sanatına (*tekhne*) asla sahip değildir."[113]

Bu *tekhne* sorununa en kısa zamanda geri döneceğim, ancak İokaste'nin bu ilk müdahalesi bana kalırsa sorunu, soruyu iyi ortaya koyuyor. Geleceği öngörmeyi mümkün kılan bir *tekhne* olabilir mi? Ve eğer geleceği öngörmeyi sağlayan bir *tekhne* yoksa, hakikati ortaya koymanın başka bir tekniği olabilir mi? Kehânet yüklü ilahî hakikat söyleminin reddinden hareketle İokaste, "Bilicilerin geleceği öngörme sanatına sahip olmadıklarını sana kanıtlayacağım,"[114] der Oidipus'a.

"Sana bunun kanıtını sunacağım." Geleceği öngörme sanatının dayanaktan yoksun olduğuna dair bu kanıt yahut izahat sahnesi, İokaste'nin müdahalesi, Oidipus ile bir diyalog, ve son olarak Oidipus'un bir monoloğu yahut hikâye anlatımı üzerinden ilerler. Öyleyse üç unsur vardır: İokaste, İokaste ile Oidipus arasındaki diyalog ve Oidipus'un monolog-hikâyesi.

---

112 A.g.y., 724.-25. dizeler, s. 51.

113 A.g.y., 708.-9. dizeler, s. 50.

114 A.g.y., 710. dize, s. 50.

İlk unsur (İokaste'nin monoloğu) ve son unsur (Oidipus'un monoloğu) birbirine tekabül eder, tamamen simetriktir. İokaste, ilk müdahalesinde, gelecek hakkındaki öngörülerin gerçeği bildirmediğini gösterir, zira Oidipus'a elinden geldiğince izah ettiği üzere, Laios'u, öngörülerin aksine, kendi oğlu öldürmemiştir. Sahnenin sonunda ise, yine bilicilerin hakikati söylemediklerine dair bu izahatın parçası olarak, Oidipus, Polibios'u öldüreceğine dair kehânetin aksine, babasını öldüreceği yönündeki kehânetin aksine, babası olduğunu sandığı kişiyi, yani Polibios'u öldürmediğini izah eder. Burada, ilk ve son unsurlar arasında, ilk olarak bilicilerin öngörülerinden kaçınmayı ve ikinci olarak da, bunun sonucunda, bilicilerin öngörülerinin doğruyu söylemediğini göstermeyi sağlayan beşerî süreçlerin devreye konduğunu görüyoruz.

Sonra, bu iki unsurun arasında, Oidipus ile İokaste arasında upuzun bir diyalog yer alır, ki bu da tıpkı mahkemedeki bir tanık ifadesinde olduğu gibi, soru-cevap biçiminde ilerler. Oidipus, İokaste'yi sorguya çeker ve ona birtakım sorular sorar. Ona sorular sorar, onu tıpkı bir tanık gibi sorguya çeker. Ne hakkında? Laios'un ölümüne ilişkin olarak öğrendikleri hakkında: ona bu konuda söylenenler, şehirdeki dedikodular, onun kendi hatıraları, Laios'un fiziksel cazibesi, ona eşlik eden kişilerin sayısı, akrabalarından geride kalan kimsenin olup olmadığı—hasılı, İokaste'nin bilmesi veya duyması muhtemel her şey hakkında düpedüz bir sorgu. Ve tabii ki, bütün bu soru-cevap alışverişi sırasında gerçek ortaya çıkar, basbayağı dile getirilir. Dile getirilir getirilmesine ancak kabul görmeyecektir—ne Oidipus ne de İokaste'nin, ağzından çıkanı kulakları duyacaktır. Buradan, kendi anlattıkları olaylarda kendi kimliklerini tespit etmelerini ve tanımalarını sağlayacak nihai sonuçları çıkarmayacaklardır. Böylece sonuçlardan kaçarlar.

Nasıl kaçarlar? Çünkü bir yandan, anlattıkları bu hikâyede bir unsur eksik kalır; daha doğrusu muğlak kalır, ki bu da Laios'u öldürenlerin kaç kişi oldukları sorusudur. Aktarılan tanıklıklar,

ortada dolaşan söylentiler: İokaste'nin öğrenebildiği her şey, Laios'un birden çok kişi tarafından öldürüldüğüne işaret eder gibi görünmektedir. Oidipus pek korktuğu, Laios olduğunu bildiği bu kişiyi öldüren tek kişinin kendisi olduğunu gayet iyi bilir. Buradan doğan belirsizlik unsuru, keşfetmek üzere oldukları o hakikate yönelik o ikircikli hevesten kaçınmalarını sağlar. Üstelik keşfettikleri bu hakikatten kaçınmaları, kaderden kaçılabileceğine, ve insana özgü tekniğin tanrılar tarafından örülen ağların içinden geçmeyi mümkün kıldığına kendilerini inandırmaları sayesinde olur. Laios'un, oğlu tarafından öldürüleceği öngörüsü gerçekleşmemiştir, çünkü o böyle bir şeyin gerçekleşmemesi için gereken tüm tedbirleri almıştı.

Gördüğünüz gibi hakikat dile getiriliyor, ancak Oidipus bunu bir türlü idrak etmiyor, bu hakikati formüle eden kişi kendisi bile olsa bu hakikatin içinde kendisini tanımıyor. İşte tam bu noktada, koronun ikinci bir müdahalesi görülür. Bu da bir önceki kadar önemlidir, çünkü ilk hakikat söylemi dalgasından sonra gündeme getirdiğim şeye hem çok benzerdir, çok simetriktir hem de aynı zamanda çok daha muğlaktır. Öncelikle bu müdahale, ilkiyle ters bir simetri sergiler. İkinde, hatırlayacağınız gibi, koro, tanrıların her şeye kadir olduğunu ilan ederek söze başlıyor, tanrılar tarafından fırlatılan okun hedefindeki kişiye her halükârda ulaşacağından bahsediyordu. Ancak buna karşılık koro, ne önünde ne de ardında göremediği hakikate dair sağlam bir kanıt talep ediyordu. Oidipus ile İokaste arasındaki tartışmayı takip eden koro partisinde ise işler, yani bizzat metnin akışı, tersine döner. Öncelikle koro, aslında oldukça tuhaf bir biçimde, istibdadı, ve kendilerini talihin zirvesinde zannederken en aşağılara yuvarlanan müstebitlerin ifratını, kibrini lanetleyerek söze başlar.[115] İstibdadı

115 Kendini aşırı beğenmişlik, kibir:
hübris, o küfür
despotu yaratır,
dizginleyemez onu us,
Ve zenginlik oburu gurur

hedef alan bu bedduadan sonra koro birden, yeniden kâhinler hakkındaki o meşhur sorusuna geri döner—ilk koro partisinde, kâhinlerin kuşkusuz doğru söyledikleri, ama başka açılardan başarısız oldukları söylenmişti. Bu ikinci koro partisinde ise kâhinlere ilişkin soru sonuna dek götürülür ve savunulan şey, bu kez onlara saygı duyulması gerektiğidir. Kâhinler ilk koro partisinde kifayetsiz ilan edilmişlerdi, oysa şimdi birdenbire mutlak surette saygı duyulması gereken kişilere dönüşürler ve bu kâhinlerin öğüdünü kabul etmeyenlere, kâhinlerin söylediklerini kabul etmeyenlere lanet edilir.[116]

---

ille en yükseğe tırmanacak
ama onu oradan
itiverir aşağı tanrılar.
Tepetaklak olunca
ayakları neye yarar?

Dua ediyorum, devletim düşüş görmesin,
insanca tüm çabalar yurda esenlik versin.

Bir adam düşünün Adalet'ten korkmadan
yürüyor büyüklene büyüklene
saygısız, sözüyle eylemiyle
tanrı imgelerine...
ona yok olasıca derim.

Kutsuz işlere bulaşmadan,
erdemlere el sürmeden,
mutluluğa ersin kişi.

Uğursuz işlerin olduğu yerde
hangi ölümlü övünebilir
tanrının oklarından kurtardım diye özünü?

Böyle davranışlar marifetse
katılmam ben böyle bir dansa.

A.g.y., 872.-96. dizeler, s. 50.

116 A.g.y., 906.-10. dizeler, s. 50.

("Laios'a değgin kehânet belleklerde soluyor
insanlar onu anımsamıyor.
Apollon şanınca yüceltilmiyor.
tanrılara saygı yok olmak üzere.").

Öyleyse burada biraz muamma gibi duran ve açıklanması gereken bir şey vardır. Bir yandan, İokaste ve Oidipus hakikat söyleminde hakikati dile getirdikleri halde nasıl olup da bu hakikatin içinde kendi durdukları yeri göremezler? Diğer yandan koro, nasıl olup da bu hakikatin farkına vardığını -söylenenlerin hakikatini fark ettiğini- söylemez, ancak doğrudan Oidipus'un tarafını tutmaktan vazgeçer? Koronun tavrı muğlaktır, tuhaftır: istibdadın eleştirisi ve kâhinlere methiye. Şimdi, nasıl ki az önce tanrılara has hakikat söylemini (hangi biçimi aldığı ve adaletin bakış açısından niçin kabul edilebilir olmadığını) sorguladıysak, aynı şekilde şimdi de, kanaatimce Oidipus'un hakikat söylemini sorgulamalıyız. Hakikati nasıl dile getirmişti, bildiği neydi? Başka bir deyişle, hep yapıldığı gibi Oidipus'un içinde bulunduğu gafleti sorgulamak yerine, ben onun neyi bildiğini, ve bunu nasıl bildiğini sorgulamak istiyorum. Zira çok şey biliyordu: Oidipus bilgi küpüdür.[117]

Oidipus ile Tiresias'ın tartışmasında oldukça dikkat çekici bir bölüm vardır: Tiresias ona bir suç isnat etmiştir, beriki ise bunu iftira olarak kabul eder (buna gerçekten inanır) ve sertçe haykırır: "*O ploute turanni tekhne tekhnes*, nice kıskançlığı kışkırtırsın,"[118] "*O ploute turanni tekhne tekhne*": ey zenginlik, ey hüküm [*tyrannie*]—erk, egemenlik, Mazon'un çevirisiyle, "taç" [*couronne*][119]—ve *tekhne tekhnes*, üstün sanat [*art suprême*]. Zenginlik, hüküm, üstün sanat: bu üç unsuru gündeme getirirken Oidipus'un bunları kendisine atfettiği anlaşılıyor.

117 Foucault henüz "Oidipus'un Bilgisi"ni yazarken (*Bilme İstenci Üzerine Dersler*) Oidipus'un aymazlığı veya bilinçsizliği yerine bilgisini öne çıkarmıştır. Bilme arzusu ve Oidipus'un bilgisine dair bu temaları Vernant da "Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'"OEdipe-Roi"" başlıklı yazısında ve Knox da *Oedipus at Thebai* yapıtında ele alır (özellikle fihristteki "Oidipus" maddesi, onun "bilimsel ruhu", "entelektüel ilerleyişi", "soruşturmacı rolü", "sorgulayıcı rolü", "ifşa edici rolü", "öğretmen rolü", "kâşif rolü", "doktor rolü" ve "matematikçi rolü"nü işaret eder).

118 Sophokles, *Kral Oidipus*, 380.-82. dizeler, s. 37.

119 A.g.y., 380.-81. dizeler, s. 37 ("hüner hünerden üstün kavgalar içre / Ne çok kıskançlık beslenir sana ey iktidar, / gücünden ötürü").

Tiresias tarafından kıskanılıyorsa, zenginliğe, iktidara, ve *tekhne tekhnes*'e sahip olduğu içindir.

İktidarın diğer iki nitelikle birlikte anılması bana önemli görünüyor. Zenginlik-iktidar, zenginlik-egemenlik, zenginlik-istibdat [*tyrannie*] -bu sözcüğü içerdiği tüm muğlaklıkla bırakalım- eşleştirmesi klasik, alışılageldik bir eşleştirmedir: Kişi iktidar uygular çünkü zengindir, veya kişi zengin olur çünkü iktidar uygular. Her halükârda bu iki şeyin birbiriyle ilişkilendirilmesinde sorun yoktur. Buna karşın, üçlemenin üçüncü unsurunu teşkil eden ve zenginlik ile simetrik biçimde istibdada eşlik eden *tekhne tekhnes*, bu üstün sanat, bu üstün bilgi ne menem bir şeydir? Kanaatimce, her bakımdan dikkat çekici bir durumdur bu, çünkü antik dönem metinlerinde iktidar ve zenginlik daima birbiriyle ilişkilendirilirken, iktidar asla *tekhne* kavramıyla ilişkilendirilmez, iktidar hiçbir zaman teknik bilgi, münferit bir sanat fikriyle ilişkilendirilmez. Buna karşın, bu tema, bildiğiniz gibi, V. ve IV. yüzyıl felsefi ve siyasi tartışmalarında büsbütün büyük ve önemli bir yer tutar. Sofistler ile Sokrates ve Platon arasındaki tartışma bütünüyle bu soru etrafında dönecektir: Siyasi iktidarın uygulanması bir *tekhne* olarak düşünülebilir mi? Öğrenilen, öğretilen, tıpkı mimara ev yapma becerisi kazandırır gibi bir siyaset adamına iktidarı uygulama becerisi kazandıran bir teknik olarak görülebilir mi?

Bu *tekhne tekhnes* ifadesi önemlidir, çünkü ileride yönetimi -yalnızca genel, kolektif anlamıyla siyaset sanatını değil, aynı zamanda, bildiğiniz gibi, bazı bireylerin diğerleri tarafından yönetilmesi, ruhların idaresi anlamındaki yönetimi- belirtmek için kullanılan geleneksel ifadeye dönüşecektir. *Tekhne tekhnes* ifadesi tam da Hristiyan kilisesinde, ruhları yönetmeyi ve onları selamete ulaştırmayı mümkün kılan usulü -yani sanatı, tekniği- belirtmek için kullanılacaktır.

Oidipus'un sahip olduğu *tekhne* kavramına geri dönelim. Nedir bu Oidipus'un *tekhne*'si? Ve kendisinden bahsederken,

uyguladığı iktidardan bahsederken, niçin *tekhne tekhnes* ifadesini kullanır? Bana kalırsa burada Oidipus'u, iktidar uyguladığı halde *tekhne*'ye sahip olmayan diğer iki karakterle karşılaştırmak gerekir.

İlk olarak Kreon ile kıyaslamalıyız—İokaste'nin kardeşi ve kendisinin kayınbiraderi. Kâhine danışması için Delfi şehrine gönderdiği Kreon, geri dönüp kehâneti aktarmış, Oidipus ise onu kâhinin cevabını çarpıtmakla ve iktidarı kendisinden, Oidipus'un elinden almak için Tiresias ile işbirliği yapmakla suçlamıştır. Oidipus'un yönelttiği bu suçlamaya Kreon şöyle cevap verir: "Fakat eninde sonunda, gayet iyi biliyorsun ki seni kıskanmama, senin yerine geçip iktidara sahip olmak istememe imkân yok, çünkü benim iyi bir yaşantım var."[120] Bu akıl yürütme tam bir savunma biçimindedir, ve sofistlere özgü niteliktedir: Bir suçlamayı savmak için, suçlandığınız şeyi yapmanızın ne kadar gerçek dışı olduğunu göstermek (buna, örneğin, Antiphon'da[121] rastlıyoruz). Yani "senin yerini almayı istemem hiç inandırıcı değil, çünkü benim iyi bir yaşantım var." Peki, Kreon'un sözünü ettiği bu iyi yaşantı nedir? "Doğrusu," der Kreon, bu "krallara mahsus bir yaşantıdır." "İnsan-

120 A.g.y., 538.-86. dizeler, s. 43-45.

121 Burada bahsedilen ya Ksenofon'un sözünü ettiği Sofist Antiphon'dur veya onun çağdaşı olan, Tukididis'in sözünü ettiği logograf Antiphon. İkincisi MÖ 480 civarında doğmuş, önceleri kendisini hitabet sanatına ve dava savunma metinleri ve konuşmaları yazmaya adamış, ardından Dörtyüzler'in oligarşik devriminde öncü rol oynamıştır. Oligarkların iktidardan düşmesinin ardından mahkeme karşısına çıkarılarak ölüm cezasına çarptırılmış ve Atina demokrasisinin yıkımına iştirak ettiği için 411'de idam edilmiştir. Bkz. Antiphon, *L'apologie d'Antiphon; ou, Logos peri metastaseos: D'apres des fragments inedits sur papyrus d'Egypte*, Jules Nicole (haz.), Cenevre-Basel: Librairie Georg, 1907, s. 12-14. Sofist Antiphon ile logograf Antiphon'un aynı kişi olup olmadığı sorusunu, Louis Gernet, Antiphon'un *Discours*, ve *Fragments d'Antiphon le Sophiste*'ine yazdığı önsözde tartışır: Louis Gernet (haz.), Paris: Les Belles Lettres, 1923. Foucault'nun bu yapıttan haberdar olması muhtemeldir. Daha sonra Gerard Pendrick de, derlemesini yaptığı *Antiphon the Sophist: The Fragments* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) yapıtına yazdığı önsözde aynı soruyu tartışır.

ların bana armağanlar sunduğu, benim fikrime başvurduğu, benim gözüme girmeye çalıştığı, beni durup dururken şereflerle donattığı krallara mahsus bir yaşantı—ve bütün bunlar sırf ait olduğum soydan ileri gelir. Böylece hiçbir endişem yok. Halk bana armağanlar sunmakta, sana gelince Oidipus, sen de beni hürmetle donatıyorsun."[122] Başka deyişle Kreon'un kendi karakterine dair çizdiği resim, bir kral olmadığı halde, daha doğrusu yöneten kendisi olmadığı halde, kral gibi yaşayan birinin tasviridir. Kreon *arkhe*'ye sahiptir, yani ilk kademedendir. *Dunasteia*, yani kudret [*puissance*] sahibidir. *Turannis*, yani hükme ise sahip değildir, yani bireysel, kişisel olarak erk uygulamaz.[123] Bütün bunlara statüsü sayesinde sahip olur. Bütün bunları sahip olduğu imtiyazlar sayesinde elde eder. Bütün bunları nüfuzu sayesinde elde eder. Bu yüzden *tekhne*'ye ihtiyacı yoktur: Bulunduğu yerde olmak ve bunun nimetlerinden faydalanmak için sanata, bilgiye, maharete ihtiyacı yoktur. Bu sayede kendisinden bahsederken çok önemli bir sözcüğü kullanabilecektir: Kendisinin *sophron* olduğunu, bilge [*sage*] olduğunu, arif [*réfléchi*] olduğunu, metin [*tempérant*] olduğunu söyleyecektir. Erk uygulamaksızın, *tekhne*'ye ihtiyaç duymak-

---

122 Sophokles, *Kral Oidipus*, 587-600. dizeler, s. 45.
Ben kral olmak hevesine hiç kapılmadım
ama yine de kral gibi yaşıyorum.
Aklı başında biri bunun aksini istemez.
Senden her dilediğimi elde edebiliyorum,
kaygısız başım. Kendim hükümdar olsaydım
[heveslerimi] dizginlemek zorunda kalacaktım.
Beni herkes sayıyor, iyiliğimi istiyor
seninle bir davası olan kişiler bana danışıyor,
onların umudu benden geçiyor.
Ben şimdi bu nimetleri niye tepeyim,
ağır devlet sorunlarını yükleneyim?
Akıllı insan kafasını kötüye çalıştırmaz.
[…]

123 Foucault üç kavramın *-arche*, *dynasteia*, ve *tyrannis-* içinde geçtiği dizelere atıfta bulunuyor olabilir. A.g.y., 592.-93. dizeler, s. 45. "Tahtı [*turannis*] ne diye tercih edeyim başıma dert açmayan bir erk [*arkhes*] ve bir yetki [*dunasteias*] dururken?" [Çeviride Fransızca metin esas alındı.(ç.n.)]

sızın uyguladığı fazilet, ölçüdür, ki nüfuzunu ve imtiyazlarını kullanırken onu başkalarına karşı kibirli olmaktan, ifrata kaçmaktan alıkoyar. Aristokratik imtiyazın temel fazileti, *sophron*[124] olmaktır. Dolayısıyla, *tekhne* değildir.

Tiresias'a gelince, onun da Oidipus gibi bir *tekhne*'ye sahip olduğu söylenebilir mi? Sophokles'in metninde *tekhne* sözcüğü Tiresias'la ilişkili olarak üç yerde geçer, fakat her defasında tamamen ironik bir tını içerir. Öncelikle, *tekhne* terimi Tiresias'a ilişkin olarak Oidipus tarafından iki yerde kullanılır.[125] İlkinde, Oidipus ona şöyle der: "Sfenks, Thebai toprağını yerle bir etmek üzereyken sen *tekhne*'ni kullandın mı?" Bunun anlamı şudur: "Sen, Tiresias, madem bir *tekhne*'ye sahiptin, Sfenks'in Thebai'i yerle bir ettiği sırada ne yapıyordun, neden bu *tekhne*'yi kullanmadın? Demek ki *tekhne*'ye sahip değilsin." Aynı şekilde, biraz ileride, Oidipus ona şöyle der: "ama sahip olduğun bütün o *tekhne* ile, daha doğrusu bir tekniğe benzeyen o sözüm ona *tekhne*'n ile muammayı çözmeyi başaramadın." Nihayet, üçüncü defasında İokaste az önce ele aldığım şu pasajda *tekhne* sözcüğünü Tiresias'a ilişkin olarak kullanır: "Hiçbir fani *mantike tekhne*'ye,[126] kehânet sanatına, hiçbir zaman sahip olmamıştır", yani bilici bir *tekhne*'ye sahip değildir ve *mantike tekhne*, yani kehânet sanatı fikri, mesnetsizdir.[127]

* * *

---

124 "Ben kral olmak hevesine hiç kapılmadım / ama yine de kral gibi yaşıyorum. / Aklı başında biri bunun aksini istemez." A.g.y., 587.-89. dizeler, s. 45.

125 *Techne* sözcüğü 357.-389. dizelerde, Oidipus ile Tiresias arasındaki diyalogda geçer. İlk kez şu dizede karşımıza çıkar. A.g.y., 357. dize, s. 45 ("Gerçek senin alanın değil. Bunu kimden öğrendin?"). Sözcüğün ikinci kez karşımıza çıktığı yer, Oidipus'un, servet, iktidar ve *techne technes*'in neden olduğu kıskançlığa hayıflandıktan sonra, kendi sanatına kör olan Tiresias'a seslendiği bölümdür. A.g.y., 389.-92. dizeler, s. 37.

126 A.g.y., 708.-9. dizeler, s. 50.

127 Burada kayıtta bandının değiştirildiği sırada oluşan bir boşluk var. Bu boşluğu, IMEC'e teslim edilen daktilo edilmiş notlarla telafi etmek mümkündür. Bu kısma karşılık gelen notların tamamını yukarıda, yazıma ilişkin basit düzeltmeler yapılmış halde veriyoruz.

Aslında, Tiresias'ın pratiğinin ayırt edici özelliği bir *tekhne*'ye sahip olmak değildir. Tiresias eğer doğruyu söylüyorsa, bunun nedeni söylediği ile hakikat arasında doğal bir bağ olmasıdır. Hakikat onun sözlerinde barınır—"hakikati üzerimde taşıyorum, bildiğin gibi," der Tiresias. Bir *tekhne*'ye başvurmaksızın hakikati söyleyebilmek Tiresias'a şunu sağlar: Yaptığı şeyden bahsederken *phronein* sözcüğünü kullanır, yani düşünür, tasavvur eder, kendisini kendi üzerine katlar, ve kendi sinesinde tanrının sözünü işittiğinde hakikati yakalayıp onu dile getirmeyi başarır. Öyleyse, üç unsurun varlığından söz edebiliriz: bir yanda, Kreon'un sahip olduğu erk, aristokratik erk, nüfuz yasası aracılığıyla, ve nüfuz yasası çapında uygulanan erk, fazilet olarak *suphronema*'yı varsayan erk; Kreon'un erki, hakikati bilme ve dile getirme gücüdür, ancak yine de özel bir teknik ifade etmeyen bir güçtür bu, çünkü söylediği ile hakikat arasında doğal bir bağ vardır. Diğer yanda ise Tiresias'ın sahip olduğu erk, bir faaliyet gerçekleştiren ve insan olarak sahip olduğu gücü ve fazileti kendi üzerine düşünme ve kendi asli derinliğinde temellenen düşünce aracılığıyla ortaya koyan bir erk. Bunlarla kıyaslandığında, Oidipus hakkında ne söylenebilir? Oidipus'un *tekhne*'sinin içeriği nedir? Zira diğer ikisinin aksine o tam da bir *tekhne*'ye sahiptir: bu *tekhne*, onun keşfetme (*euriskein*) yeteneğidir. Oidipus'tan bahsedenler onun sahip olduğu ve onun *tekhne*'sini oluşturan bu keşfetme yeteneğine atıfta bulunurlar, onun sahip olduğu *tekhne*'dir bu. Şehir bir çare bulması için onu yardıma çağırır (27. dize), o ise bulduğu çözümü bütün halka duyurur (68. dize); Thebai'lileri katili bulmaya girişmedikleri için suçlar ve onu kendisinin bulacağını ilan eder (258. dize). Katili kendisi bulmaya çalışacaktır (340. Dize). Kreon'un kurduğu kumpası ifşa ettiği kanaatindedir (546. dize) ve Tiresias da ona bunu söyler…

* * *

Tanrılar kesinliğe sahiptir; insanların elindeyse yalnızca *tekmerion* vardır, gösterge, iz, işaret vardır.[128] Bu *tekmerion* sözcüğüne Aristoteles'te de rastlıyoruz, ancak orada kanıt anlamında, ispat etmeyi sağlayan şey anlamında kullanılmaktadır. Bana öyle geliyor ki *Kral Oidipus*'un metninde *tekmerion*, esasen kişinin, şimdiki zamandan geçmişe, geçmişten şimdiki zamana, varlıktan yokluğa veya yokluktan varlığa uzanan bir dizi hat aracılığıyla bilmediği şeyden bildiği şeye doğru ilerlemesini (ve bunun sonucunda gafletten sıyrılıp kendisini nihayet bilen özne olarak kurmasını) sağlayan bilinç hareketini tarif etmek için kullanılmaktadır.[129] Şimdiki zamandan geçmişe: Oidipus her an, şu anda gözünün önünde duran şeyden hareketle -örneğin hâlâ mevcut olan tanıklardan hareketle- Laios'un öldürüldüğü o meşum günde nelerin olup bittiğini ortaya çıkarmak gerektiğini açıklar. *Tekmerion*, aynı zamanda ters yönde, geçmişten şimdiki zamana inmeyi sağlayan şeydir: İokaste'nin yapmak istediği ve Oidipus'u yapmamakla suçladığı şeydir bu. Geçmişteki olaylardan (yani şimdiye dek bilicilerin tahminlerinden ve tanrıların kehânetlerinden kaçabilmiş olmalarından) hareketle, şu anda her şeyin hâlâ aynı olduğu, ve aynı öngörülere yine kulak asmadıkları, çünkü geçmişte onlardan kaçmayı başardıkları üzerine düşünmek gerekir. *Tekmerion*, varlıktan yokluğa geçmeye olanak veren şeydir; yani şimdi mevcut olan tanıklıkları derleyerek, ıskalamış ve hâlâ ıskalamakta olduğumuz şeyin ne olduğunu keşfetmeye çalışmaktır. Ayrıca, yalnızca söylentileri işitmiş veya olan biteni görmüş kişilerin varlığından yalnızca haberdar

---

128 Knox'a göre (*Oedipus at Thebai*, s. 122–23) burada MÖ beşinci yüzyılda yaşayan filozof ve tıp teorisyeni Krotonlu Alkmaion'un bir cümlesi kastedilmektedir. Alkmaion *tekmairesthai* fiilini bilimsel anlamda, "insana has bilgiyi tanrılara mahsus bilgiden ayırt etmek için kullanmıştır: 'Tanrılar kesinliğe sahiptir, insanın payına ise çıkarsama düşer.'" A.g.y., s. 123, s. 239, n. 55.

129 *Tekmerion* sözcüğü *Kral Oidipus*'un metninde geçmez. Gelgelelim aynı kökten gelen *tekmairetai* bir kez İokaste tarafından kullanılır. Sophokles, *Kral Oidipus*, 914-15. dizeler, s. 58; bkz. *Oedipus at Thebai*, s. 123.

olanların temsil ettiği yokluk konumundan varlığa, yani tanığın kendisine, bizzat görmüş, duymuş ve orada bulunmuş olan tanığa doğru ilerlemeyi içerir.

Göstergeleri, izleri, işaretleri kullanarak, olasılıklarla birbirine bağlanan maddi unsurları izleyerek insanın bilmediği şeyden bildiğine doğru ilerlemesine imkân veren bu keşif sanatı, kanaatimce, Oidipus'a has *tekhne*'nin tarifidir. Peki, bu keşif sanatının, Oidipus'a özgü bu sanatın aydınlığa çıkarmayı sağladığı şey nedir? Tanrıların hükümleri değildir kuşkusuz, çünkü bunlar zaten Tiresias gibi, hakikatin gücünü kendi içinde barındıran kişilerce bilinmektedir. Oidipus'un bilgisinin keşfetmeye olanak verdiği şey kesinlikle yasalar da değildir; koro bu yasaların Olympos'ta doğduğunu ve hiçbir faninin onları gün yüzüne çıkaramayacağını söyleyecektir. Oidipus'un, kendisini *Tukhe*'nin oğlu olarak tanıtan bu adamın *tekhne*'sinin keşfetmeyi mümkün kıldığı şey[130]... rastlantı, hadise, meydana gelen şeydir: İnsanların başına gelenler -veya insanların tavırları, hareketleri- ile tanrıların hükümleri arasındaki çakışmadır bu. Göstergeleri, olayları tarayarak keşfetme sanatıdır bu. Daha kesin bir ifadeyle, burada söz konusu olan sanat, *tekhne*, aynı türden iki başka *tekhnai*'yi anımsatır —Sophokles'in metni bunu açıkça dile getirir: tıp ve seyrüsefer sanatı (Sophokles'in metni Oidipus'a özgü *tekhne*'yi bir kez denizcilikle, iki kez de tıpla ilişkilendirir). Bu üçlü -yönetme sanatı, tedavi sanatı, seyrüsefer sanatı- bildiğiniz gibi, Batı düşüncesine, Batı siyasi düşüncesinin ele aldığı meselelere, XVII. veya XVIII. yüzyıla dek mutlak surette temel teşkil edecektir. Bu klasik üçleme, Sophokles'in çağında siyasi bir önderi, bir doktor ve bir kaptanla eş tutar ve böylece siyasi

130 Sophokles, *Kral Oidipus*, 1080.-1081. dizeler, s. 66 ("...Ben Talih'in çocuğuyum/ bundan yüksünmüyorum"). Bu teşhis hakkında bkz. Vernant, "Ambiguïté et renversement: Sur la structure énigmatique d'"OEdipe-Roi."" Foucault bu dizelere "Oidipus'un Bilgisi"nde, müstebidin iktidarını ve bilgisini tarif etmek için başvurmuş ve her ikisini de Oidipus'un kibri ile ilişkilendirmişti.

erkin uygulanmasına mahsus bir bilgi olduğunu ve bu bilginin bilicilerin veya tanrıların kehânet yüklü sözlerine indirgenemeyeceğini, gerçek anlamda bunlara dayandırılamayacağını gösterir. Siyasi erkin uygulanmasına mahsus bu bilgi, maddi unsurlardan hareketle hakikatin keşfedilmesi biçimini alır. Bu bilginin uygulanmasına özgü bir teknik aracılığıyla maddi unsurların izi sürülerek içerdikleri anlama veya atıfta bulundukları şeye ulaşılır.

O çağda, elbette, yepyeni ve tartışılmakta olan bir fikirdi bu. Oidipus'un *tekhne tekhnes* erbabı olduğu fikrinin buradan ileri geldiği görülebilir. O dönemin Yunan izleyicileri açısından burada tarif edilen ve böylece gündeme getirilen şey tamamen güncel bir tartışmaydı: filozof ve sofistlerin mümkün olup olmadığını tartıştıkları, Oidipus'un ise siyasi erkin uygulanması ile, daha doğrusu, siyasi erkin uygulanmasının belli bir biçimi olan istibdat ile doğrudan ilişkili olduğunu savunduğu yeni yönetme sanatı. İstibdat derken, tabii ki o devirde taşıdığı muğlak anlamda anlaşılmalıdır: İstibdat, bir yanda, kahraman statüsüne sahip biri tarafından, ayrıca tanrılarla arasındaki imtiyazlı ilişki sayesinde kendi yasalarını şehre kabul ettirebilen biri tarafından uygulanan kişisel erk idi. Fakat müstebit aynı zamanda -ki bu müstebit karakterinin diğer yüzüdür- aşırıya kaçan bir adamdı, istismarcı bir adamdı, sahip olduğu erki, ölçüyü aşan, kuralları çiğneyen bir biçimde kullanan bir adamdı. Oidipus'a has *tekhne*'nin akıbeti buydu: Sahip olduğu *tekhne* ile Oidipus gerçekten de bir dizi soruşturmayı harekete geçirecek, bütün bir göstergeler oyunundan, sahada bulunan bütün göstergelerden, bütün *tekmeria*'dan istifade ederek sonunda hakikati bulacaktır. Fakat aynı zamanda, *yine* aynı *tekhne* sayesinde Oidipus tanrıların verdiği hükümlerden kaçabileceğine inanmıştı—işte orada, bu ifratta, kendi yok oluşuna varacaktır. Siyasi erke mahsus *tekhne*'nin şeylerin hakikatini keşfetmeye olanak verecek kadar tanımlı, bilgi sahibi ve rasyonel olması iyidir, ancak bu *tekhne*'yi kullanarak

tanrıların hükümlerine karşı çıkmaya kalkmak, müstebit iktidarın istismarı ile aynı kapıya çıkar. Tanrı ve biliciden sonra bir kez daha aynı hakikati dile getiren Oidipus ve İokaste'ye ait ikinci hakikat söylemini, ikinci *alethurgie*'yi izleyen koro partisi bu şekilde anlaşılabilir.

Bu koro partisi böylece açıklığa kavuşur. İlk olarak, koronun riayet etmek gerektiğini söylediği yasalara -*nomoi*'ye- söz ve eylemlere övgü: Bu *nomoi* Olympos'ta doğmuştur, hiçbir fâni onları dünyaya getirmiş değildir. İkinci olarak bu koro partisinde, bir günü bir gününü tutmayan ve iktidarını uygularken tanrılar ve yasalar tarafından sabitlenmiş kurallardan kaçmaya çalışan müstebidin fütursuzluğunun lanetlenmesi; kibrini sergileyenlere, tek arzusu servet olanlara, ihlal edilmemesi gereken şeyleri ihlal edenlere yönelik beddua yer alır. Ve son olarak, bu koro partisinin dile getirdiği son husus, saygı duyulması gereken kâhinlere övgüdür: Bu müstebit, hoyrat ve fütursuz karakterler yüzünden, insanlar nafile şeylerden medet umup, ihtiyar Laios'a sunulan kehânetler geçersizmiş gibi davranırlar; Apollon ibadetten mahrum edilir, tanrılara saygıdan ise eser kalmamıştır. Koronun muamma gibi görünen bu sözleri, Oidipus ile Tiresias arasında geçen sahnenin sonunda koronun oynadığı rol ışığında ele alındığında açıklığa kavuşur. O ilk koro partisinde, kehânetin bildirdiği hakikatin niçin yetersiz olduğu söyleniyordu. İkinci hakikat söylemini takip eden bu ikinci koro partisinde ise, Oidipus'a has bilginin reddi söz konusudur; daha doğrusu, bu bilginin içinden yalnızca *nomos* ile uyumlu olan kısım alınıp, *tekhne*'nin müstebit iktidarın aşırılığını beslemeye hizmet eden kısmına ise, aksine, lanet okunur, beddua edilir.

Üçüncü *alethurgie*, hakikatin üçüncü kez ortaya konuşu, üçüncü hakikat söylemi artık başlayabilir. Ne tanrılara ait (ki size bahsettiğim nedenlerden ötürü reddedilmişti) ne de krallara ait (ki belli açılardan faydalı ve verimli olsa da zararları

ve aşırı biçimi de vardı) bir hakikat söylemi biçiminde sunulur bu. Kabul görecek olan hakikat söylemi, hizmetkârlara ait olandır. İki karakter vardır karşımızda: Polibios'un öldüğünü haber vermeye gelen Korinthos'lu haberci ve Oidipus'un *tekhne*'sinin bir işlevi olarak *tekmeria*'yı araştırırken ormanının derinliklerinde aramaya gittiği Kithairon'lu çoban. Bu iki karakter, tesadüfen çıkagelen haberci ve çağrılarak getirtilen çoban, birbirileriyle karşılaşırlar. Ve tabii, bu karşılaşma sonucunda hakikat ortaya çıkacaktır. Ayrıca koro da bu hakikati önceden ilan eder. Çelişkili ve biraz da kinayeli bir biçimde kâhin rolünü üstlenen koro şöyle der: "Ben gerçekten kâhin olsaydım, bir ışık bana doğruyu ayan kılsaydı, evet, Olypmos'a ant olsun ki" -hakikatin bizzat hizmetçilerin ağzından işitileceği âna apaçık bir nazire, tanrıların kehânetine ve tanrısal sözün otoritesine apaçık bir naziredir bu- "evet, Olympos'a ant olsun ki, yarından itibaren göreceksin Kithairon'lunun Oidipus ile hemşehri olduğunu ve Oidipus'un doğumuna dair hakikatin ortaya çıktığını."[131]

Bu sonuncu *alethurgie* nasıl ilerleyecek? İşte -bu kez bütünüyle, eksiksiz bir biçimde- yasalara göre yürütülen gerçek bir hukuki sorgulama gibi ilerleyecektir.

Öncelikle, kimliğin sorgulanması gerekir. Kithairon'lu çoban vardığında, Oidipus, baş yargıç sıfatıyla, soruyu sorar: "Buraya getirdikleri şu çoban, Korinthos'lu habercinin bir zamanlar tanıdığı ve ona ileride Oidipus olacak şu ünlü çocuğu veren kişi midir gerçekten?" Oidipus soruyu böylece sorar ve yanıtın ilk parçasını da verir. Şöyle der: "Ben onu tanımıyorum, bunun aynı kişi olup olmadığını bile bilmiyorum. Ama onu getiren hizmetçileri tanıyorum, onlar benim hizmetçilerim."[132] Korobaşı, tam bu sırada, onun sözünü tamamlayarak

131 Sophokles, *Kral Oidipus*, 1087.-1107. dizeler, s. 66-7.

132 A.g.y., 1110.-1116. dizeler, s. 67.
Erenler, öyle sanıyorum aradığımız sığırtmaç geliyor.

şöyle der. "Ben çobanı tanıyorum. Sahiden bir zamanlar Laios'un hizmetinde bulunmuş biridir."[133] Korinthos'lu haberci ise, teşhisin üçüncü parçasını sunar: "Şu an karşımda duran bu adam, sözünü ettiğim kişidir,[134] ve bir zamanlar bahsi geçen çocuğu bana vermiş, onu bana emanet etmiştir."[135]

Bu kimlik sorgulamasından sonra sıra, yaptıkları hakkında, olup bitenler hakkında çobanı sorguya çekmeye gelir. Çoban, tabii ki, bildiklerini söylemeyi mümkün olduğunca reddeder. Reddetmesinin başlıca nedeni, Laios ve İokaste'nin emrine karşı gelip Oidipus'u öldürmemekle suç işlemiş olmasıdır. Ayrıca, söyleyeceklerinin felakete yol açacağının da gayet iyi farkındadır. Gelgelelim, oyunun başında, "Ben yalnızca istediğim zaman konuşurum," diyebilen tanrının aksine -her halükârda tanrı hakkında böyle deniyor, kendi istediği zamanlar hariç konuşmadığı söyleniyordu- veya "Ben sana riayet etmem, çünkü senin hizmetkârın değilim, Loxias'ın hizmetkârıyım," diyebilen Tiresias'ın aksine çoban, burada konuşmaya mecburdur. Konuşmaya mecbur olduğu ona hatırlatılır. İsteksiz davranmaya devam ettiğindeyse işkenceyle tehdit edilir: "Ellerini bağlayın,"[136] der Oidipus, "seni ölmeden önce, öldürmeden önce konuşturacağım."[137] Ölüm tehdidi bütün sorgulama boyunca tekrarlanacaktır—klasik Atina hukukunun parçasıdır bu: Karşıdaki kişi eğer bir köleyse, bir itiraf alabilmek için işkence yapmak tamamen haktır, tek

---

O, değil mi? - Ben onu nereden tanıyacağım-
İleri yaşıma bakmadan yanındaki gence ayak uydurmaya çalışıyor.
Onu getiren adamlarımdan biri sanırım.
Olur a, sen daha iyi biliyorsundur.

133 A.g.y., 1117.-18. dizeler, s. 67.

134 A.g.y., 1120. dize, s. 67.

135 A.g.y., 1142.-43. dizeler, s. 69 (Korinthos'lu haberci sorar: "Şimdi söyle bakalım. Bir gün bana bir oğlan çocuk verdin mi ?/ Ben onu evlat edinip yetiştirecektim... Bunu da anımsıyor musun?").

136 A.g.y., 1154. dize, s. 69.

137 A.g.y., 1158. dize, s. 69

koşul köle sahibinin kölesine işkence yapılmasına izin vermesidir.[138] Buradaki durum tam olarak budur: Oidipus'un kendisi, bu güce sahip olduğu ölçüde, hizmetçinin üzerinde söz sahibi olduğu ölçüde, onu bizzat ölümle tehdit eder. Bunun sonucunda hizmetçi hakikati söylemeye mecbur kalacaktır, bu gerçeği, kendisinin ne yaptığına dair hakikati söylemek zorunda kalacaktır. İtiraf etmek zorunda kalacaktır. Sorgulama, aslında, çok belirli bir nokta üzerinden ilerler: tanığın kendisinin ne yaptığı. Burada artık kehânet yüklü sözler söz konusu değildir. Zamanı baştan sona kateden büyük nazar [*regard*] söz konusu değildir; fırlatılan oka ait olan o ışık söz konusu değildir. Tanığın kendisinin ne yapmış olabileceği söz konusudur. "Sana bunu söylediğimi hatırlıyor musun?"[139] der Korinthos'lu hizmetçi. "Sana çocuğu kim vermişti? Falanca şeyi hangi maksatla yaptın?"[140] Hizmetçinin yanıtı ise dilbilgi-

---

138 Bu konu hakkında Louis Gernet, *Droit et societe dans la Grece ancienne* (Paris: Recueil Sirey, 1955), s. 153'te şöyle demektedir : "Kölelere işkence yapılması cinayet vakalarında yaygın olarak görülen bir pratikti, ve pek çok örneği vardı." Kölenin tanık olarak mahkeme önüne çıkabilmesi için "sahibinin rızası" gerekliydi, çünkü "kölenin sahibinin itiraz hakkı vardı." Gelgelelim, "tanıklık yetisi işkenceye başvurulmasını yasaklar. Buna karşın, kölelere işkence yapılması yaygın bir pratikti ve pek çok örneği vardı... yasa bir kölenin tanıklığının geçerli olduğunu belirtiyordu. Sonuç olarak, başka bir kanıt yöntemine başvurmak yasak değildi. Başka deyişle, köle ancak karşı taraf izin verirse tanıklık edebilirdi. Karşı taraf köleye işkence yapılması için ısrar edebilirdi." "Aspects du droit athénien de l'esclavage" başlıklı bölüm s. 151–72. Ayrıca bkz. Knox, *Oedipus at Thebes*, s. 97-98.

139 Sophokles, *Kral Oidipus*, 1132.-40. dizeler, s. 68.
"Şaşılacak bir şey yok efendim, unutmuş olabilir,
ben onun belleğine açıklık getireyim,
Kithairon'da geçirdiğimiz günleri o da anımsar.
Onun iki sürüsü vardı, benim [ ] bir.
Tam üç buçuk yıl o yöreyi, o yaşamı paylaştık.
İlkbahardan kışa dek. Kış aylarında ben sürümü kendi
ağılıma çekerdim.
O da kendi sürüsünü Laios'un ağılına.
Bu söylediklerim aynen oldu mu olmadı mı?"
[Çeviride değişiklik yapıldı (ç.n.)]

140 Oidipus'un çobana sorusu. A.g.y., 1163.-74. dizeler, s. 70.

si açısından çok dikkat çekicidir. Hizmetçi her defasında şöyle yanıt verir: "Evet, onu, o çocuğu Kitharion vadisinde bizzat ben buldum. Evet, askerlerden saklandım. Evet, senin ayaklarını ben çözdüm."[141] "Evet, İokaste seni bana emanet etmişti."[142] "Onu öldürmeye karşı gelen bendim—*autos*."[143]

Kanaatimce burada, bu itiraf sürecinin formülünü -ve sahneye çıkışını- görüyoruz. Oyunda ayrıca koro tarafından kabul görmesiyle birlikte itiraf sürecinin, diğer hakikat söylemi biçimlerinin aksine, kuşku götürmez bir hakikati tam manasıyla ortaya koyacak şekilde tarif edildiğini görüyoruz. Hakikatin hukuki olarak kabul edilebilir olması için tanrılar tarafından söylenmiş olması şart değildir. Hakikatin tam olarak kabul edilebilir olması için krallar tarafından ortaya konmuş olması şart değildir çünkü krallar her ne kadar *tekmeria*'ya, işaretlere dayanan o bilgece yöntemi etkin biçimde kullansalar da, bu yöntemi aynı zamanda tanrıların yazdığı kaderden kaçmak için kullanırlar. Kölenin durumuna ise karşımızda doğru söz vardır. Bu doğru söz, bilinmeyen şeyden bilinmek istenen şeyi çekip çıkaran o az-çok muhtemel röper noktalarından da geçmeyecektir: Burada tümüyle doğru bir söz vardır, çünkü onu telaffuz eden kişi şöyle diyebilen biridir: "Evet, böyle yaptım. Evet, o kişi bizzat benim -*autos*-, onu gördüm, bunu duydum, şunu verdim,

141 Bunları söyleyen Korinthos'lu habercidir:
Oidipus: Sen beni birinden satın mı aldın, düşgele mi buldun?
Ulak: Seni Kitharion'un dolambaçlı vadilerinde buldum.
Oidipus: O yörede ne dolanıyordun?
Ulak: Dağda sürüleri otlatıyordum.
Oidipus: Beni kurtardığında ne haldeydim?
Ulak: Ayak topukların buna tanıktır.
Oidipus: O eski talihsizliği yüzüme vuruyorsun.
Ulak: Topukların şu inceldikleri yerden birbirine çivilenmişlerdi, ben açıp seni kurtardım.
A.g.y., 1025.-28. ve 1031.-34. dizeler, s. 62-3.

142 A.g.y., 1174. dize, s. 70.

143 A.g.y., 1179. dize, s. 71.

böyle yaptım."[144] Ve ölümle tehdit edilen bir kölenin ağzından çıkmış dahi olsa, bu sözle birlikte bizzat Oidipus'a dair hakikat ortaya çıkacaktır. Koro bu hakikati idrak eder, onu kabul eder, adaleti tecelli ettiren şey bu hakikattir. Bu hakikatin tam anlamıyla idrak edildiği andan itibaren, daha doğrusu bu hakikat koro ve herkes tarafından -izleyiciler tarafından- idrak edildiği anda Oidipus kendisinin kim olduğunun farkına varır. Bütün bunları yapanın kendisi olduğunu idrak eder.

Hakikatin bütün bileşenlerini bizzat dile getirmiş olduğu halde, kendisi hakkındaki bütün öngörüler ona kim olduğunu zaten söylediği, hatta birden çok kez söylemiş olduğu halde, bir itiraf gerçekleşene kadar kendisini tanıması mümkün olmaz. Bu itirafın, onun kendisine ait olmadığına dikkat ediniz: Oidipus itirafta bulunmaz—zaten neyi itiraf edebilirdi? Oidipus itiraf etmez, itiraf köleden gelir. Ve kölenin bu vesileyle bu itirafı ürettiği andan itibaren Oidipus, kendisini tanır ve kölenin itirafında tarif edilen bu kişiliğe, tabiri caizse, yerleşerek, şöyle diyebilecek hale gelir: "Böylece, sonunda, her şey açıklığa kavuşacak! Meğer kendisinden doğmamam gereken kişinin oğluymuşum, meğer kendisiyle evlenmemem gereken kişinin kocasıymışım, meğer öldürmemem gereken kişinin katiliymişim."[145] Sonunda Oidipus da işlediği bütün suçlardan "ben" zamiriyle bahsedebilecek hale gelir.

Bu hem biraz uzun hem de bütünüyle Sophokles'in bu oyunuyla sınırlı ders için beni bağışlayın. Size *Kral Oidipus*'a dair kapsayıcı, eksiksiz bir yorum sunma niyetinde olduğumu bir an bile aklınızdan geçirmenizi istemem. Size Yunan ceza huku-

---

144 Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de Kithairon'lu çobanı itirafta bulunan bir özne olarak değil, bir tanık yahut râvi, bir *istor* olarak resmeder; aynısı "Oidipus'un Bilgisi"nde de geçerlidir. *İstor* kavramı hakkında, bkz. bu kitapta "Birinci Ders", n. 29; ayrıca bkz. Detienne, *Les maitres de verite dans la Grece archaique*, s. 101; Gernet, *Droit et institutions en Grece antique*, s. 152–53; ve Foucault, *Lecons sur la volonte de savoir*, s. 77–78.

145 Sophokles, *Kral Oidipus*, 1182.-85. dizeler, s. 71.

kunda itirafın ortaya çıkışı ve uygulamaya konmasına dair hukuk tarihinden bir bölüm sunmak istediğimi de düşünmenizi istemem. Size göstermek istediğim şey yalnızca, bu itiraf sürecinin, ki Sophokles'in *Kral Oidipus*'u yazdığı devirde, yeni ortaya çıkmış değilse bile, en azından, klasik dönem Atina'sının hem gurur duyduğu hem de aynı zamanda sorguladığı bir hukuki bütünün, bir yargı pratiğinin parçasıydı. Bana kalırsa, burada, Atina şehrinin kendisine sunduğu, kültürel ve siyasi açıdan böylesine önem taşıyan hukukun bu törensel temsilinde, itirafın ne derece ciddiyetle takdim edildiğini görmek ilginçtir.

Ayrıca, Oidipus'un bu gafletten çıkış ânının, koronun onayıyla eş zamanlı olarak gerçekleştiğini vurgulamak isterim; veya şöyle diyebiliriz, yorumcu ve analistlerin çoğunun üzerinde durduğu Oidipus'un bu kendini keşfediş ânı, temelde, hakikatin, hukuki olarak kabul edilebilir ve koro tarafından kabul edilen meşru biçimiyle ortaya konmasının diğer yüzüdür. Bu meşru hakikat, hem kehânet biçiminde hem de göstergelerden hareketle tümevarım biçiminde değil, tanıkların sorgulanması biçiminde ortaya konur. Kendi gördüklerini, kendi söylediklerini ve kendi yaptıklarını itiraf etmeye sonunda mecbur kalan görgü tanıklarıdır bunlar.

Sonuç olarak, altını çizmek istediğim şey -gördüğünüz gibi- Oidipus, *tekhne* erbabı bir adam sıfatıyla, kendisini, kehânet yüklü söz ile itirafın tanıklığı arasına sıkışmış bulur. Tanıkların araştırılmasını öngören bu süreci bir anlamda ona, *tekhne* ve aynı zamanda istibdat erbabı Oidipus'a borçluyuzdur. Hakikat söyleminin kehânetvari biçimini reddeden odur; aynı zamanda tanıkların bu şekilde sorgulanmasını talep eden de yine odur; Kithairon'lu çobanın bulunup getirilmesi için emir veren de odur. Bu anlamda -ki müstebidin iyi yanıdır bu- Oidipus o sırada hâlâ şehrin kurtarıcısıdır: Daima şehirde asayişi yeniden tesis eden kişidir, daima iyi reistir; ve yine bu sayede, ortaya çıkarılan bu hakikat sayesinde, şehir kurtarılabilecektir.

Gelgelelim -ki bu da müstebidin karşıt yönü, ifratıdır- bu *tekhne*'den faydalanarak tanrıların verdiği hükümden kurtulmak isterken, kaderin kendisi için ördüğü ağları daha da sıklaştırarak kendi mahvına yol açmaktan başka bir şey yapamaz.

Bu anlamda, Oidipus, ortaya çıkması için gerekliydi, hakikati ortaya koyma yetisine sahip olan adalet makinesinin bu düzenli biçiminin devreye konması için gerekliydi. Oysa şimdi, bizzat yürürlüğe koyduğu bu adalet makinesi tarafından "lüzumsuz" bulunarak bertaraf ediliyordu. Ve hukukun temellendirilmesi bakış açısından, tragedyadan çıkan ders, usule uygun olarak elde edilen hakikat söyleminin, her ne kadar tanrıların sözleriyle aynı yolu katetmese de, her ne kadar savuşturulamaz olsa da, her ne kadar tanrı tarafından söylendiği söylenerek geçiştirilemez olsa da, bu vazgeçilmez hakikat söyleminin yine de tanrıların kehânet yüklü sözünü tasdik etmekten başka bir şey yapamadığıdır. Oidipus'un dramı, bir hakikat söylemi sürecini yürürlüğe koyarken, bu sayede tanrıların kehânet yüklü sözlerinden kaçınmak istemesiydi. Hakikat söylemi usule uygun biçimde elde edildiğinde -adalet makinesi gerçekten çok iyi çalışıp, en zaruri hakikati en yetkisiz ağızdan, kölenin ağzından almayı başardığında- işte tam o anda, bütünüyle insani bir süreç sonunda ortaya konan ancak *nomos*'a uygun, yasaya uygun olan hakikat, tanrıların kehânet yüklü sözünü tasdik etmekten, ve dolayısıyla o söze nazirede bulunmaktan başka bir şey yapmaz. Böylece geliştirilmiş ve düzenlenmiş bu hakikat söylemi müstebidin fütursuzluğuna boyun eğmez: *Nomos*'a dayanır, yasa üzerinde temellenir, ki bu yasa da Olympos'tan doğmuştur. Olanları kendi gözleriyle görmüş bir kölenin doğru sözünün, koro nezdinde, kör bir bilicinin doğru sözünü tasdik etmesini sağlayan şey, işte bu yasadır, *nomos*'a duyulan bu sadakattir. Bu sözün sahnesini oluşturan kamusal alan ve onun adalet kurumları, tanrısal kehânetin ışığında söylenen şeyi destekler, güvenceye alır ve onaylar.

Gördüğünüz gibi *Kral Oidipus*'ta, ne Atina'ya özgü yargı sürecine ilişkin doğrudan bir tanıklık ne de yargı sürecinin gerçek tarihine ilişkin doğrudan bir tanıklık görüyoruz; bunun yerine, itirafı ve itirafa ilişkin bütün yasal süreçleri yargı sisteminin zaruri bir parçası haline getiren bu yeni (o dönemde nispeten yeni) yargı pratiğinin ilk dramatik temsilini buluyoruz.

Pekâlâ, bana sormak istediğiniz sorular varsa alayım, çünkü epeyce uzun konuştum!

ÜÇÜNCÜ DERS

29 NİSAN 1981

Hristiyanlığın ilk döneminde metnin şerhi [*herméneutique du texte*] ve benliğin şerhi [*herméneutique de soi*] ◇ Hristiyanlık-öncesi antik dönemde kişinin kendisi hakkındaki hakikat söylemi ◇ Pisagorcu vicdan muhasebesi: benliğin arındırılması ve hafıza tekniği ◇ Stoacı vicdan muhasebesi: kendini yönetmek ve kuralın hatırlanması ◇ Stoacı *expositio animae*: ihtirasların tedavisi ve serbestlik derecesi ◇ İlk dönem Hristiyanlıkta tövbe ◇ Topluma yeniden kabul sorunu ◇ Bir hali ifade eden toplumsal bir konum olarak tövbe ◇ *Exomologesis*'in anlamları ◇ İtiraf biçimini alan yaşam, yaşam biçimine dönüşen itiraf ◇ Af dileme merasimi ◇ Tıbbi veya hukuki modelin ötesinde, şahadet modeli ◇ Kişinin kendisi hakkındaki hakikat söylemi ve benliğin köreltilmesi ◇ Kişinin kendisini bir günahkâr olarak ifşa etmesinden benliğin söze dökülmesine geçiş: ayartma ve yanılsama

---

Yunan'dan ödünç aldığımız itirafın tarih-öncesi döneminden sonra, şimdi de Batı'nın ahlakında, hukukunda, din ve edebiyatında, kurumlarında, kısacası bütün kültüründe onca öneme sahip olmuş itirafın tarihine geçmek istiyorum. Bana kalırsa bu itiraf, bizi ilgilendiren ve biçimi pratiklerimizin ve kurumlarımızın pek çoğuna, hâkim olmuş değilse de, en azından nüfuz etmiş ve onları katetmiş olan bu itiraf, içinde kendimizi teşhis etmeye çağrıldığımız bu itiraf, kanaatimce, kesinlikle Hristiyanlıktan önce ortaya çıkmış değildir.

Hristiyanlığı, bireyi hakikatten mesul tutan ve hakikatin yükümlülükleri aracılığıyla bağlayan bir din olarak tarif etmek kuşkusuz alışkanlık haline gelmiştir. Ancak genelde, Hristiyanlığın bireylere dayattığı hakikat yükümlülüklerinden bahsedilirken akla gelen şey, bir öğretinin hakikati, metnin hakikati, geleneğin hakikati, ve bildiğiniz gibi, kurumsal bir otorite tarafından sunulan, güvenceye alınan ve tasdik edilen bir eğitimin hakikatidir. Halbuki Hristiyanlık, kanaatimce, hakikatin başka tür bir zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir, hâlâ da getirmektedir. Bambaşka bir boyutta konumlanan bu diğer hakikat zorunluluğu, kültürel tarihimiz açısından, kurumsal tarihimiz açısından, fakat aynı zamanda öznelliğimizin tarihi açısından, en az inanç olarak adlandırılabileceğimiz şeyin zorunlulukları kadar büyük bir önem arz eder.

Bana öyle geliyor ki, aslında, Hristiyanlığın en temel özelliklerinden biri, bireyi kim olduğuna dair hakikati kendisinde arama zorunluluğuna bağlamış olmasıdır. Hristiyanlık, bir hakikati gizlemesi muhtemel bütün şeylere rağmen onu kendi derinliklerinde arama zorunluluğundan bireyi mesul tutar. Bu hakikatin, bu sırrın gün yüzüne çıkarılması, ortaya konması, bireyin selamete ulaşmasında belirleyici öneme sahiptir. Öyleyse kendine dair hakikati arama zorunluluğuyla karşı karşıyayız. Bütün engelleri aşarak bu hakikati deşifre etme zorunluluğu, kişinin kendi selametine yönelik belirleyici bir adımı veya evreyi gerçekleştirme amacı taşır. Nihayet üçüncü olarak, bu hakikati yalnızca keşfetme değil, ortaya koyma zorunluluğu vardır; onu yalnızca belli birtakım eylemler -sözgelimi vicdan muhasebesi- aracılığıyla kendi nazarında tespit etmek değil, aynı zamanda başkalarına, en azından bir başkasına, belli törenler aracılığıyla, belli süreçler aracılığıyla göstermek zorunluluğu söz konusudur, ki bu süreçlerin kısmen, fakat yalnızca kısmen, tövbe ibadetinde yoğunlaştığını biliyorsunuz.

Kendi hakikatini aramaya, selamete erişmenin koşulu olarak bu hakikati deşifre etme ve bir başkasına göstermeye ilişkin bu

zorunluluk, bireyi bir öğretiye, bir metne, bir eğitime bağlayan zorunluluktan çok farklı türde bir hakikat zorunluluğu gibi görünmektedir. Kanaatimce, Hristiyanlığın büyük tarihsel problemlerinden biri, tam da bu iki zorunluluk arasında nasıl bir bağ kurulabileceği sorusu olmuştur. İnanma zorunluluğu, kendi benliğinde hakikati bulma zorunluluğuyla nasıl ilişkilendirilebilir? İmanın hakikati [*vérité de foi*], benliğin hakikatine [*vérité de soi*] nasıl bağlanabilir? Metnin şerhi [*herméneutique du texte*] ile vicdanın şerhi [*herméneutique de la conscience*] birbiriyle nasıl eklemlenecektir? Öyle sanıyorum ki bu problem Hristiyanlığı baştan sona katetmiştir. Her halükârda, XV. ve XVI. yüzyıllarda patlak veren ve Reform'a -genel anlamıyla Reform'a veya Reformlar'a- yol açan şey budur. Protestanlık, Batı kültürünün, Avrupa kültürünün, Batı Hristiyanlığının bu sorunu çözme yönündeki büyük girişimi olmuştur. Hakikate inanma zorunluluğu ile kendinde bir hakikati -aynı anda hem metnin hakikati hem de benliğin hakikati olacak olan şeyi- keşfetme zorunluluğu arasındaki bağın nasıl kurulacağı sorusu, yeni baştan, yeni terimlerle ortaya atılmıştır. Protestanlığın üstesinden gelmeye çalıştığı güçlük buydu.

Gelgelelim bugün vurgulamak istediğim veya daha sonra incelemek istediğim şey elbette bu değil. Tam aksine, bir inanca bağlılık zorunluluğu değil, benliğin şerhi zorunluluğu biçimini alan bu hakikat zorunluluğu türünü, kendine has, benzersiz niteliği açısından ele almak istiyorum. Bu zorunluluk bana Batı dinleri tarihi içinde son derece önemli bir şey gibi görünüyor—Akdeniz havzasının geleneksel dinlerinin tarihi içinde göz ardı edilemeyecek bir olay, öznelliğin tarihi içinde de elbette bir o kadar temel önemde bir olaydır bu. Günah denen tuhaf icadın çoğunlukla Hristiyanlığa atfedildiği doğru olsa da, ki bana kalırsa gayet eleştiriye açık bir konu, bir fikirdir bu, zira günahı keşfetmek için kuşkusuz Hristiyanlığı beklemeye gerek yoktur. Bana kalırsa Hristiyanlığın tarihsel tanımı açısından çok daha önemli olan, Hristiyanlığın bizzat tarihselliği

için çok daha önemli olan şey, gelişiminin, onun tarafından keşfedilen -veya her halükârda onun tarafından geliştirilen- ve daha önce kullandığım bir tabirle, "kişinin kendisi hakkındaki hakikat söylemi" adını vereceğim şeyi güvenceye alacak o büyük tekniklerden asla bağımsız düşünülemeyeceğidir. Kişinin kendisi hakkında doğruyu söyleme zorunluluğu.

Hristiyanlıkta -en azından ilk dönem Hristiyanlıkta, olgunluk dönemine Aziz Augustinus'ta erişen Hristiyanlıkta- incelemek istediğim şey, işte bu zorunluluk. Bu akşamki derste hızlıca, dilerseniz, üç ana başlığı ele alacağım. Öncelikle, Hristiyanlıktan önceki antik dönem medeniyetinde ve özellikle felsefe pratiğinde kişinin kendisine dair hakikat söylemi. Tabii, bunun üzerinden çok hızlıca geçeceğim, çünkü Hristiyanlıkta ortaya çıkan, kişinin kendine dair hakikat söyleminin kendine has münferit niteliğini, önemini daha iyi konumlandırmayı sağlayacağını umduğum bir referans düzlemi, bir arka plan bu yalnızca. Ardından, ikinci kısımda, MS ilk yüzyıllardan başlayarak V. yüzyıla dek kiliseye has tövbe kurumunda kişinin kendisine dair hakikat söyleminin nasıl bir biçim aldığını göstermeye çalışacağım. Ardından, üçüncü kısımda ise, kişinin kendisine dair hakikat söyleminin bu kez kilise içinde değil, IV. ve V. yüzyıllarda manastır yaşantısı ve pratiklerinde görülen biçimini inceleyeceğim.

Öyleyse, ilk kısım: Hristiyanlık öncesi antik dönemde kişinin kendisine dair hakikat söylemi. Kendi hakkında hakikati söyleme zorunluluğu elbette Hristiyanlığın icadı değildir. Bunun antik kültürde var olmadığı söylenemez. Çok basitçe, birkaç ipucu sunmak gerekirse, ilk olarak, hatırlamak gerekir ki hakikati söyleme zorunluluğu veya en azından hakikati söylemeye teşvik, dinî pratiklerde mevcuttu.

İlk olarak, halk arasında yaygın olan dinin pratiklerinde mevcuttu. Örneğin, birçok tapınakta -Epidauros'ta, Knidos'ta olduğu gibi- bireylerin, bir kabahat işlediklerinde, öfkelendirdikleri tanrıya bu kabahatlerini affettirmek için, kabahati

kabullendiklerini, hem de bunu herkesin içinde ilan ettiklerini gösteren bir dizi yazıta rastlanmıştı.[1] Örneğin Knidos tapınağında, bir suçlunun hırsızlık yaptığını kabul ederek ilan ettiği bir yazıt dikilmişti.[2] Başka bazı yazıtlarda ise, örneğin, malı çalınan bir mağdur, hırsızdan giysilerini iade etmesini talep ediyordu; kabahatini affettirmek için bu giysileri iade etmesini ve kabahatini kabul etmesini talep ediyordu.[3]

Öte yandan, halk inanışına özgü bu pratiklerin dışında, Roma İmparatorluğu döneminde bildiğiniz üzere önem kazanan doğu dinlerinde, itiraf süreci, kabahatin itiraf edilmesi yaygındı. İuvenalis'in altıncı hicvindeki meşhur bölüme bakmanızı öneririm. İuvenalis burada İsis dinine inanan bir kadının, cinsel

---

1 Knidos yazıtları hak. bkz. Wolfgang Blümel, *Die Inschriften von Knidos.* Bonn: R. Habelt, 1992; Angelos Chaniotis, "Under the Watchful Eyes of the Gods: Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor", Stephen Colvin (haz.), *The Greco-Roman East: Politics, Culture, Society*, New York: Cambridge Univ. Press, Yale Classical Studies cilt 31, 2004, s. 3–10; H. S. Versnel, "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers", Christopher A. Faraone ve Dirk Obbink (haz.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion.* Oxford: Univ. Press, 1991, s. 60–106; ve Henk S. Versnel, "Peprêmenos: The Cnidian Curse Tablets and Ordeal by Fire", Robin Hägg (haz.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence: Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult*, Stockholm: Astroms, 1994, s. 145–54. Epidauros yazıtları hak. bkz. *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, çev. Rodolphe Dareste de La Chavanne, Bernard Haussoulier ve Théodore Reinach, Paris: Ernest Leroux, 1891–94, s. 494–99 (Epidauros'taki bir tabletin üzerindeki yazıtta "Epidauros'un tanrısına [Asklepios] borçlu olanların isimleri sıralanmıştır"). Daha genel olarak bkz. Walter Burkert, "Causalité religieuse: La faute, les signes, les rites", *Metis: Anthropologie des mondes grecs anciens*, cilt 9 (1994), sayı 1, s. 34 ("Ön Asya'daki [Anadolu] tapınaklardan çıkarılan çok sayıda pişmanlık kitabesi bunlara eklenebilir. *Bussinschriften* adı verilen bu kitabeler, adayan kişinin hastalandığını, kabahatini anlayıp pişman olduğunu ve iyileştiğini belirtir: Ardından tanrının inayetine tanıklık olarak kitabeyi adamıştır.") ; ve Walter Burkert, *Creation of the Sacred*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1996.

2 Bkz. Chaniotis, "Under the Watchful Eyes of the Gods: Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor", s. 3–6 (suç işleyenleri hedef alan beddualar içeren kitabeler hakkında tartışmalar, örnekler ve kaynakça).

3 Bkz. a.g.y., s. 6-10 (suç işleyenlere yapılan bedduaları içeren kitabeler hakkında tartışmalar, örnekler, ve kaynakça).

perhiz zorunluluğuna uyması gereken bir günde kocasıyla ilişkide bulununca nasıl gidip İsis rahibine bu yasak dönemde kocasıyla cinsel ilişkide bulunduğunu itiraf ettiğini -ve bu arada besili bir kazı da armağan etmek suretiyle- işlediği kabahati bu armağanın ve itirafın sayesinde nasıl affettirdiğini anlatır.[4]

Yani, dönemin dinî pratiklerinde, kabahati affettirmeye yönelik bir dizi dinî itiraf pratiği -diğerlerine hiç girmeyeceğim- mevcuttu. Fakat beni çok daha fazla ilgilendiren şey, felsefi pratiklerde ve farklı felsefe akımlarında rastlanan hakikat söylemi pratiklerinin, kişinin kendi hakkındaki hakikati keşfedip ilan etmesine ilişkin pratikler oluşudur. Bunlar IV.-V. yüzyıllarda manastır pratiklerinde gerçekleşen bir yığın dönüşümün arasında yeniden karşımıza çıkar. İşte bu hakikat söylemi pratikleri, kanaatimce, iki büyük biçim almıştı: Bunların biri, vicdan muhasebesidir [*examen de conscience*], diğeriyse karşıdaki kişiye -bir arkadaş, bir kılavuz, vicdan kılavuzu, vb. olabilir bu- ruhun ifşası (*expositio animae*).

---

4 Juvénal, *Satire VI*, 526.–41. dizeler, *Satires*, (haz.) Pierre de Labriolle ve François Villeneuve. Fr. çev. Olivier Sers, Paris: Les Belles Lettres, 2002, s. 122–23; Türkçesi: Yergiler/*Saturae*, çev. Çiğdem Dürüşken ve Erdal Alova, İstanbul: İş Bankası Yay, 2006.

"Mısır sınırına kadar gidecek, sıcak Meroe adasından getirilen suları, eski bir koyun ağılının bitişiğindeki, İsis tapınağına serpmek için taşıyacaktır. Çünkü kadın bizzat tanrıçanın sesiyle uyandırıldığına inanır,: tanrıların geceleyin konuştuğu şu ruha, şu akla bakın hele! … Eşinin bağışlanmasını ister koca, ne zaman bozsa karısı, kutsallıkla korunması gereken günlerde arındırma yasasını, yatak örtüsüne dinsizlik edilince büyük bir cezaya çarptırılması gerekir, ya da gümüş renkli yılanın başını salladığı görülünce. Kocanın gözyaşları ve provasını yaptığı sahte mırıltılar gösterir ki, bu cezayı affetmeyi reddetmeyecek, rüşvet olarak kocaman bir kazla ince bir dilim kutsal kek sunulan Osiris, hiç kuşkusuz!"

Ayrıca bkz. Juvénal, *La fureur de voir: Onze satires*, çev. Oliviers Sers, Paris: Les Belles Lettres, 1999, s. 80. Foucault, Mısır tanrıçası İsis inanışını 20 Ocak 1982 tarihli dersinin ikinci kısmında, kendine özen gösterme hakkındaki tartışma içerisinde ele alır. *Öznenin Yorumbilgisi. College de France Dersleri, 1981–1982*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019. Frédéric Gros bu bölümde yer alan 13. dipnotta İsis hakkında önemli bilgiler ve kaynaklar önerir.

İlk olarak, vicdan muhasebesi.[5] Vicdan muhasebesinin antik dönem Yunan felsefi pratikleri ve yaşamındaki varlığı çok eskiye dayanan kaynaklarla kanıtlanmıştır. Gayet iyi bildiğiniz gibi, bu pratik Pisagor'a veya en azından Pisagorcu akıma atfedilir. Pisagor'un birkaç dizesi, Plutarkhos, Arrianus, Diogenes Laertius, Porphyrius veya Hierokles gibi bir dizi antik dönem yazarı tarafından sıklıkla zikredilmiştir.[6] Pisagor'un antik dönem boyunca alıntılanan dizeleri şunlardır:

> Gözkapaklarının altına süzülmesine izin verme o baldan tatlı uykunun, gün boyunca yaptığın eylemlerin tek tek muhasebesini yapmadan önce. Nerede hata ettim? Ne yaptım? Yapılması gerekenlerden hangilerini eksik bıraktım?[7]

---

5 Foucault, Pisagorcu vicdan muhasebesini başka seminerlerinde de ele almıştır. *Öznenin Yorumbilgisi*'nde, 24 Mart 1982 tarihli dersin ikinci kısmında, Pisagorcu vicdan muhasebesini, "pişmanlık türünden bir şeyi canlandırma amacı güden" değil, ancak "uykudan önce düşünceyi arındırmaya" yarayan bir pratik olarak yorumlar. Ayrıca bkz. 27 Ocak 1982 tarihli dersin ikinci kısmı (vicdan muhasebesi, vicdan rehberliği, ve *parrhesia* arasında mukayese) ve 13 Ocak 1982 tarihli dersin ilk kısmı (vicdanın benlik teknolojisi olarak ele alınışı). Frédieric Gros, 12 Mart 1980 tarihli Collège de France seminerine de atıfta bulunarak (*Du gouvernement des vivants*), Foucault'nun orada "Hristiyanlıkta kabahatlerin dile getirilmesi ile benliğin keşfi arasındaki bağın arkeolojisine giriştiğini, Pisagorcu-Stoacı vicdan muhasebesi ile Hristiyanlıktaki vicdan muhasebesi arasında uygulama sahası, araçlar ve amaçlar açısından derin kopuşu belirtmeye özen gösterdiğini" belirtir; dipnot 9. Ayrıca, ilk Pisagorcuların düşüncesi ve örgütlenmesi hak. yararlı bilgiler için bkz. 7. ve 8. dipnot.

6 Pisagor'un *Altın Deyişler*'ini yayıma hazırlayan Peter Cornelis van der Horst, Pisagorcu vicdan muhasebesi üzerine ayrıntılı bir yorumun yanısıra, bu muhasebenin Horatius, Seneca, Arrianus, Porphyrius, Plutarkhos, Diogenes Laertius, Cicero ve diğerlerinin yapıtlarında ortaya çıkış biçimi izler. Bkz. Pythagore, *Les vers d'or pythagoriciens*. P. C. van der Horst (haz.). Leiden: Brill, 1932), s. 22–25. Foucault ise vicdan muhasebesinin Epiktetos, Marcus Aurelius, Platon, Porphyrius ve Seneca'nın düşüncesinde katettiği bu gelişmeleri *Öznenin Yorumbilgisi* içinde 24 Mart 1982 tarihli dersinin ikinci kısmında araştırır; ayrıca bkz. F. Gros tarafından eklenen 13.-26. dipnotlar.

7 Pythagore, *Les vers d'or pythagoriciens*, 40.–42. dizeler, P.C. van der Horst (haz.), s. 2 (Grekçe); Pythagore, *Les vers d'or*, Fr. çev. Mario Meunier (Paris: L'Artisan du livre, 1925), s. 28.

Hierokles ve Porphyrius gibi kimi yazarlar bu iki dizeye, yine Pisagor dönemine atfettikleri iki dize daha eklerler: "İlk eyleminden başlayarak hepsinin üzerinden geç; sonra, eğer hata yaptığını fark edersen kendini yiyip bitir, ama eğer iyi hareket etmişsen sevin."[8] Hierokles ve Porphyrius tarafından aktarılan bu son iki dizenin sahih olmadığına dair genel bir kanı hâkimdir.[9] Nitekim bu iki dize öylesine bariz bir Stoacı tınıya sahiptir ki, Pisagorcu geleneğe ait olma ihtimali pek düşüktür. Bununla birlikte, Pisagorcu geleneğe ait eski dizelerin önemli olmasının nedeni son derece köklü bir pratiğe tanıklık etmeleridir.

Vicdan muhasebesine yapılan bu çağrıda ilginç olan şey, öncelikle, gece gerçekleşmesidir—eğer Hristiyan adabına uygun, mazbut bir biçimde yetiştirildiyseniz gayet iyi bileceğiniz üzere, sizin de vicdan muhasebenizi yapmanız gereken vakit akşamdır. Bu bakımdan hepiniz birer Pisagorcusunuz. Vicdan muhasebesinin bir akşam muhasebesi olmasının ve Pisagorculardan bu yana da akşam muhasebesi olarak kalmasının nedeni çok açıktır ve bizzat Pisagor'un doktriniyle ilişkilidir: Kişi uykuda rüya görür, bu rüyalar aracılığıyla manevi veya fikrî dünyayla irtibata girer, öyleyse, uyku ve gece aracılığıyla bu öte dünyayla irtibata girmeyi göze almadan önce, kişinin kendisini arındırması gerekir. Nasıl ki dinî bir mekâna adım atmadan veya dinî bir törene katılmadan önce bedenini arındırıyorsa, aynı şekilde, rüya aracılığıyla diğer dünyayla irti-

---

8 Hiéroclès, *Commentaire sur les vers d'or des Pythagoriciens*, 42–44, Fr. çev. M. Meunier (Paris: L'Artisan du livre, 1925), s. 28 ve 218–28; Pythagore, *Les vers d'or pythagoriciens*, 42.–44. dizeler, P. C. van der Horst (haz.), s. 2 (Grekçe). Anlaşıldığı kadarıyla Porphyrius, Pisagor biyografisine bu iki dizeyi dâhil etmemiştir. *Bkz. Vie de Pythagore*, 40. bölüm, 18.–20. satır, *Vie de Pythagore, Lettre a Marcella*. Fr. çev. Édouard des Places (Paris: Les Belles Lettres, 1982), s. 54. Ancak Porphyrius sabah yapılan vicdan muhasebesini dâhil etmiştir, bkz. 40. Bölüm, 20.-23. satırlar, s. 54. Pisagorcu gelenekte vicdan muhasebesinin çifte biçimi hak. bkz. van der Host'un yorumu; ayrıca bkz. Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 24 Mart 1982 tarihli ders.

9 Bkz. van der Horst'un yorumu: Pythagore, *Les vers d'or pythagoriciens*, s. 23–24 (42.-44. dizelerin daha sonraki bir döneme ait olup olmadığı hakkında bir değerlendirme için).

bata girmeden önce de kişinin ruhunu arındırması gerekir. Vicdan muhasebesi ise arındırıcı bir pratiktir.[10]

Diğer yandan, öyle sanıyorum ki, Pisagorcu muhasebenin farklı bir anlamı ve farklı bir değeri vardı. Aslında, *De Senectute* [Yaşlılık Üzerine] yapıtında Pisagor'un bu dizelerine atıfta bulunan bir dizi paragraftan birinde Cicero, Pisagorcuların akşam vakti vicdan muhasebesini -ve dolayısıyla, kişinin gündüz yaptıklarını hatırlamasını- önerirken, bununla "*memoriae exercendae gratia*," yani hafızalarını çalıştırmayı amaçladıklarını söyler.[11] Pisagorcular için hafıza pratiğinin ne kadar önemli olduğunu biliyorsunuz:[12] hafıza tekniğinin mucitleri olarak kabul edilirler. Her halükârda, hafızanın ve hafızayı çalıştırmanın manevi değeri, Pisagorcular için temel teşkil eder. Kişinin yaşadığı günü gözden geçirmesi, yaptığı şeylerin hepsini, iyisiyle kötüsüyle, hatırlaması, hem irtibata gireceği diğer dünyayla ilişkili olarak arındırıcı değere sahiptir hem de böylesine temel bir yeti olarak hafızaya idman yaptırması bakımından değerlidir. Hafıza tekniğinin bir yöntemidir bu.

Çeşitli felsefe okullarında vicdan rehberliği pratiklerinin katettiği uzun tarihçeyi atlıyorum, ki zaten pek az bilinen bir konudur, belge yokluğu nedeniyle bilinmesi çok zordur. Doğrudan, Hristiyanlık-öncesi antik dönemde vicdan muhasebesinin son biçimlerinden biri, son büyük biçimlerinden biri olarak adlandırabileceğimiz şeye geçmek istiyorum, yani Stoacı vicdan muhasebesine. Seneca'nın *De Ira* [Öfke Üzerine] yapıtının

10 *Öznenin Yorumbilgisi*, 24 Mart 1982 tarihli ders, ikinci kısım.

11 Cicéron, *Caton l'ancien (De la vieillesse)*, 11. bölüm, 38. kısım, Fr. çev. Pierre Wuilleumier (Paris: Les Belles Lettres, 1961), s. 105 ("Yunan edebiyatına bütün dikkatimi veriyorum ve hafızamı canlı tutmak için Pisagorcuların adetini izleyerek her akşam, gün içinde söylediğim, işittiğim veya gerçekleştirdiğim ne varsa kendime hatırlatıyorum").

12 Bkz. van der Horst'un *Pythagore* içindeki yorumu, *Les vers d'or pythagoriciens*, s. 24 (Cicero'nun *de Senectute* XI 38'deki pasaja eklediği *memoriae exercendae gratia* ifadesi dikkat çekicidir… "Hafıza sanatının, bu akşam tefekkürlerinde önemli bir rol oynadığı anlaşılıyor ").

üçüncü kitabının 36. satırında bunun çok net bir tanımına rastlıyoruz.[13] Size bu pasajı okuyacağım: "Daha güzel ne vardır," diyor Seneca, "geçirdiğin günü sorgulama alışkanlığından. Eylemlerini böylece gözden geçirmenin ardından gelen uykudan daha güzel uyku var mıdır? Sakin, derin ve özgür bir uykudur bu. Ruh, övgü ve ithamdan kendine düşen payı alıp, kendi denetimine ve kendi yasaklarına teslim olduğunda, kendi idaresini gizlice ele alır. Bu otoriteyi kendi üzerimde uygulayarak her gün kendimi çağırır, kendi önümde kendi sözlerimi tekrar ederim, lambamı kıstığım ve karımın nihayet çenesini kapattığı vakit. Kendimle başbaşa muhasebe yapar, eylemlerimi ve sözlerimi tartarım. Kendimi hiçbir konuda kandırmam, kendimden hiçbir şeyi saklamam. Hatalarım içinde her ne varsa ondan niye korkayım, kendime şöyle demek dururken: 'Yarın bunları tekrarlama. Seni bugünlük affediyorum. O tartışmada fazla saldırgan bir üslupla konuştun; suçladığın kişinin hatasını düzeltmedin, onu öfkelendirdin.'"[14]

Bu vicdan muhasebesi birtakım sorunlara yol açar, her halükârda birkaç yorumu hak eder. Kuşkusuz, öncelikle Seneca gibi -ki Seneca bu pratikten söz ederken Sextius'un bir alışkanlığına açıkça atıfta bulunur, buna aynı zamanda Marcus Aurelius'ta da rastlarız, Epiktetos da bunu ima eder[15]- bütün

13 Seneca, *Dialogues*, cilt. 1, *De ira*, 3. Kitap, 36. Bölüm, çev. Abel Bourgery (Paris: Les Belles Lettres, 1951), s. 102–3; Türkçesi: Öfke Üzerine, çev. Cemil Bilge Özşar, İstanbul: Biblos, 2020. Foucault bu metni ayrıca, *Le souci de soi*, s. 77-78'de; *Öznenin Yorumbilgisi* içinde 24 Mart 1982 tarihli dersin ikinci kısmında; *Du gouvernement des vivants* içinde yer alan 12 Mart 1980 tarihli derste de analiz eder.

14 Seneca, *De ira*, 3. Kitap, 36. Bölüm, 2–4, s. 103: "Bunu bir daha sakın yapma. Seni şimdilik affediyorum. O tartışmada çok saldırganca konuştun. Bundan sonra cahillerle tartışma; hiçbir zaman öğrenmeyenler, öğrenmek istemeyenlerdir. O adama gereğinden fazla çıkıştın ve sonuçta onu düzeltmekten çok öfkelendirdin. Bundan böyle, yalnızca söylediğin şeyin doğruluğunu değil, aynı zamanda muhatabının hakikati kaldırıp kaldıramayacağını düşün. İyi bir insan eleştirilmeyi memnuniyetle kabul eder; kişi ne kadar kötüyse eleştirildiği için o kadar garez duyar."

15 Marcus Aurelius, *Pensees*, V, 1, çev. Amédée I. Trannoy (Paris: Les Belles Lettres, 1925), s. 41; Epictetus, *Entretiens*, III, 10, 1, Fr. çev. Joseph Souilhé

bu Stoacıların vicdan muhasebesi gibi bir pratiğe bunca önem atfetmesinde çelişkili bir yan bulunur, eğer vicdan muhasebesinin işlevi hataların birbirine kıyasla önemini ölçmek ve eğer vicdan muhasebesinin işlevi bir biçimde günahın ağırlığını tartmak ise. Zira Stoacılar için bütün hatalar birbirine eşittir (bir tek ihlalde bulunmak yeterlidir: Bu bir tek ihlalin ağır mı hafif mi olduğunun son kertede pek bir önemi yoktur, bir kabahat işlendiği andan itibaren ağırlık derecesi artık önemsizdir). Öyleyse metin, suçluluk derecesinin araştırılmasından farklı bir şey kastediyor olmalıdır.

Metin ne söylemektedir? Öncelikle, görünüşe bakılırsa buradaki muhasebe de, Pisagorcularda olduğu gibi, doğrudan uykuyla ilişkilidir. Vicdan muhasebesi, uykuya hazırlık gibi görünmektedir. Ne var ki, bu Stoacı pratiğe, Pisagorculardaki gibi, arınmaya yönelik bir niyet atfedemeyiz. Bana öyle geliyor ki eğer uykunun niteliği önemliyse ve eğer uykunun niteliği kısmen bu vicdan muhasebesi alıştırmasına bağlıysa, bunun nedeni, uykunun niteliğinin ruhun durumunu, sakinliğini, kişinin bütün arzuları ve hevesleri üzerinde ne derece hâkim olduğunu ele vermesidir. İyi bir uyku, dingin ve kendine hâkim bir ruha delalettir. İşte bu yüzden uykuya hazırlık yapılmalıdır.

Bu metinde dikkat edilmesi gereken diğer husus ise, kanaatimce, kullanılan söz dağarcığıdır. Gördüğünüz gibi, hiç de ruhun hastalıkları ve bunların belirtileriyle ilgili tıbbi bir dağarcık değildir bu. En azından ilk bakışta, her şeyden çok hukuki bir söz dağarcığı gibi görünmektedir. Apaçık hukuki ifadelere rastlanır: "*cognoscere de moribus suis,*" "*causam meam dico,*" davamı temyize götürüyorum, falanca şeyi biliyorum, gibi.[16] Dolayısıyla, görünüşe bakılırsa, bu vicdan

(Paris: Les Belles Lettres), 1963, s. 38. Bkz. Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 3 Şubat 1982 tarihli dersin ikinci kısmı ve 24 Mart 1982 tarihli dersin ikinci kısmı.

16 Seneca, *De ira*, 3. Kitap, 36. Bölüm, 2, s. 103; ("ne hoştur bu vicdan muhasebesinin ardından gelen uyku—ne kadar dingin, ne kadar derin ve huzur-

muhasebesinde özne, kendisiyle ilişkisinde hem yargıç hem de sanıktır yahut başka deyişle, bu muhasebede özne kendisini ikiye böler ve bir taraftan kendisini itham eder veya yargılarken, diğer taraftan yargılanan konumundadır. Denebilir ki vicdan muhasebesi bir yargı sahnesi tertipleyecek ve özne bu sahnede aynı anda iki farklı rol oynamak zorunda kalacaktır.

Ancak yakından bakıldığında, yargı pratiğine yapılan bu iki-üç nazireye rağmen, söz dağarcığı bambaşka bir tınıya sahiptir ve aslında, hukuki bir söz dağarcığı olmaktan çok idari bir söz dağarcığıdır. Bir mülkün idaresine, bir toprağın idaresine, yönetim ve idareye dair bir söz dağarcığıdır bu. Örneğin Seneca bu metinde, kendisinin "*speculator sui*" olduğunu söyler—*speculator*, bir işin düzgün yapılmasına nezaret eden kişidir, işlerin gerçekten yapılması gerektiği gibi yapılıp yapılmadığını izleyen biridir.[17] Aynı zamanda "*totum diem mecum scrutor*" olduğu—geçirdiği günü baştan sona kendisiyle baş başa incelediği söylenmektedir.[18] Aynı zamanda yaptıklarını, neleri söylemiş veya yapmış olabileceğini düşünerek yeniden gözden geçirdiği *-remetiri-* söylenir.[19] Öyleyse kendisiyle ilişkisinde bir yargıç değil, daha çok bir idareciye benzer; iş biter bitmez veya idari yıl sona erer ermez hesabı kapatan, kârı-zararı kaydeden ve her şeyin yapılması gerektiği gibi yapılıp yapılmadığını denetleyen bir idareci.

Üstelik vicdan muhasebesinin sonunda Seneca'nın hayıflandığı kabahatlere bakınca -hatırlayacaksınız, vicdan muhasebesinin

---

ludur, ruh kendisini övmüş veya azarlamış ve benliğin bu gizli müfettiş ve tenkitçisi, kendi karakteri hakkında bir rapor tutmuştur!"; a.g.y., 36. Bölüm, 3, s. 340-41 ("bu imtiyazdan faydalanıp her gün benliğimin mahkemesi önünde davamı savunurum").

17 *De ira*, 3. Kitap, 36. bölüm, 2, s. 103 ("et speculator sui censorque secretus" [benliğin bu gizli müfettişi ve tenkitçisi]).

18 Latince metindeki ifade: "totum diem meum scrutor" ("bütün günümün muhasebesini yaparım").

19 A.g.y. De ira, 3. Kitap, 36. bölüm, s. 103 (Lamba sönüp, ne zamandır alışkanlığımın farkında olan karım sustuğunda, bütün günümü gözden geçirir, bütün işlerimin ve sözlerimin üzerinden geçerim.").

sonunda, örneğin birisiyle girdiği bir tartışmada fazla saldırgan bir üslupla konuştuğunu veya suçladığı kişinin hatalarını, yapması gerektiği gibi, düzeltmediğini, düzeltilebilecek hataları işaret etmek yerine karşısındakini kızdırdığını hatırlıyordu- vicdan muhasebesi sırasında keşfettiği bunun gibi çeşitli kabahatler oldukça şaşırtıcı bir niteliğe sahiptir. Zira burada gerçekten kabahatten bahsedilebilir mi? Aslında, kendisinin de söylediği gibi, bunlar birer hatadır, bir günah veya kabahat işlemiş olmaktan ziyade hata yapmıştır. Peki, neden hata yapmıştır? Çünkü bilge kişinin amaç edinmesi gereken şeyler zihninde yeterince sabit değildir. Bir bilge, örneğin bir başkasıyla ilişki kurduğunda, kendisine karşısındakinin yararını telkin etmelidir. Öyle davranmalıydı ki eleştirileri karşısındakinin yararına hizmet etmeliydi. Doğru davranmamıştır. Amaç edinmesi gereken şeyi elde etmemiştir. İşte bu ölçüde -bu kifayetsizliği ölçüsünde, benimsediği amaca ulaşmasını engelleyen bu hesap hatası ölçüsünde- vicdan muhasebesinin ortaya çıkarması ve not etmesi gereken bir şeyler vardır. Bireylerin davranışını düzenlemesi gereken genel ilkelerden türeyen davranış kurallarını, olması gerektiği gibi uygulamamıştır.

Öyleyse vicdan muhasebesi burada, gün içerisinde gerçekleştirilen eylemlerin hatırlanması biçiminde ortaya çıkmaktadır; gelgelelim bu hatırlamanın asıl amacı, bireylerin davranışını düzenlemesi gereken temel ilkeleri yeniden yürürlüğe koymaktır, ve bu muhasebe aynı zamanda kişinin davranışını bu temel ilkelerle daha uyumlu kılmalıdır. Öyleyse bu da bir hatırlama girişimidir, hafıza tekniğinin bir biçimidir ancak Pisagorcuların hafıza tekniğinden farklı olarak, kişinin sırf geliştirmekle yetindiği bir hafıza sanatı değildir. Kişinin bu hafıza sanatını geliştirmesi veya bir hafıza eylemi gerçekleştirmesi, genel olarak yaşamını sürdürme biçimini idare etmesi gereken kuralları kendisine hatırlatmak ve yeniden uygulamaya koymak, bu kuralları düşüncesine ve davranışına daha iyi nakşetmek içindir.

Gördüğünüz gibi bu vicdan muhasebesi hiçbir surette, öznenin kendi derinliklerinde gizlendiği farz edilen bir hakikati keşfetmeyi amaçlayan bir girişim olarak görülemez. Benliğin derinliklerinde gizlenmiş bir hakikatin keşfedilmesi söz konusu değildir; unutulmuş olabilecek veya ertesi gün unutulması muhtemel bir hakikatin hatırlanması ve hafızaya nakşedilmesi söz konusudur. Öyleyse hafıza, benliğin derinliklerinde unutulmuş bir şeyi aramayacaktır. Hafıza, bir gün unuturum korkusuyla kişinin hiç durmadan kendisine hatırlatması gereken bir davranış kuralını amaç edinir. Öznenin unuttuğu şey ise ne kendisi, ne kendi tabiatı yahut kökeni, ne de şu veya bu kabahat değildir. Öznenin unuttuğu şey, yapması gereken şeydir, davranış kurallarının bütünüdür. Gün içerisinde yapılan hataların hatırlanması, yapılan ile yapılması gereken arasındaki mesafeyi ölçmeye yarar.

Vicdan muhasebesini kendi üzerinde uygulayan özne, deşifre edilip günışığına çıkarılması gereken şu veya bu ölçüde karanlık süreçlerin gerçekleşmesine zemin hazırlayan bir ortam değildir. Buradaki özne, esasında, hatırlanması gereken davranış kuralları ile bu kurallara uyması gereken gelecekteki eylemlerin hareket noktasının kesişiminden başka bir şey değildir. Özne, kurallar ile eylemlerin kesişim noktasında konumlanır; öznenin vicdan muhasebesi eylemi de tam orada konumlanır. Gerçekleştirilen eylemler gerçekten de kurala uygun mudur? Bunu ölçmekle, kişi gelecekteki eylemler için kuralı yeniden tedavüle koyar. Geçmiş eylemler—hafızanın tazelenmesi—gelecek eylemler: Seneca'da vicdan muhasebesinin işleyişi bu hattı izler. Burada benliğin şerhinden [*herméneutique de soi*] eser yoktur, benliğin derinliklerinde mühürlenmiş olduğu varsayılan bir sırrın deşifre edilmesinden eser yoktur. Seneca'nın vicdan muhasebesinde öznelliğe yer yoktur.

Seneca'nın ikinci metni başka bir pratiğe atıfta bulunuyor, ama hem antik dönem felsefesi içerisindeki önemi hem de ge-

lecekte Hristiyanlık içinde ve manastır yaşantısı içinde edineceği önem nedeniyle gündeme getiriyorum: bir başkasına yapılan itiraf ve vicdan kılavuzuyla kurulan ilişki. Seneca'nın bu diğer metni, *De tranquillitate animi* [Ruh Dinginliği Üzerine] başlıklı büyük incelemesinin en başında çıkıyor karşımıza.[20] Bu incelemenin neden bahsettiğini biliyorsunuz. Seneca, azçok kurgusal bir biçimde -gerçi bunun pek önemi yok- ruhun dinginliği hakkındaki incelemesine girizgâh olarak, Serenus adındaki bir arkadaşının kendisinden tavsiye istediğinden bahseder. *De tranquillitate animi* başlıklı inceleme bu tavsiye talebine yanıt olarak yazılmıştır.

Öyleyse, Seneca'nın genç arkadaşı Serenus ondan tavsiye istemiştir. Burada, Serenus'un Seneca'dan tam anlamıyla tıbbi bir tavsiye biçiminde bir talebi söz konusudur, kendi ruh durumuna dair tıbbi bir tavsiye talep etmektedir—burada örneğin ruhun ihtirasları üzerine Galen'in meşhur metnine bakmanızı öneririm. Galen, doktorlar tarafından bedenin sorunlarına değil, ruhun sorunlarına yönelik verilen tıbbi tavsiyelerden söz eder.[21] Serenus da Seneca'ya aynı taleple başvurur. "Niye," der Serenus, Seneca'nın ona atfettiği bu kuşkusuz kurgusal mektupta, "niye hakikati *-verum-* bir doktora itiraf eder gibi sana itiraf etmeyeyim? Aslında kendimi tam olarak hasta hissetmiyorum, ama tam olarak sağlıklı hissettiğim de söylenemez."[22]

20 Seneca, *Dialogues*, cilt 4, *De la tranquillite de l'ame* (*De tranquillitate animi*), Fr. çev. René Waltz (Paris: Les Belles Lettres, 1950), s. 71–106; Türkçesi: *Hoşgörü Üzerine—Ruh Dinginliği Üzerine*, çev. Bedia Dimiriş, İstanbul: Doğu-Batı, 2015.

21 Galien, *Traite des passions de l'ame et de ses erreurs*, 2. ve 3. Bölümler, Fr. çev. Robert Van der Elst (Paris: Delagrave, 1914), s. 71–76. Krş. Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 10 Mart 1982 tarihli ders, ikinci kısım; Friedéric Gros'un 21. dipnotu; Foucault, *Le souci de soi*, s. 75–81.

22 Seneca, *De la tranquillite de l'ame*, 1. bölüm, 2, s. 71: "kendimi en sık içinde bulduğum durum—doktor olarak senden doğruyu neden gizleyeyim ?—nefret ettiğim ve korktuğum şeylerden doğrusu ne kurtuldum, ne de onların esiriyim; içinde bulunduğum hâl en kötüsü değil ancak, memnuniyetsiz ve endişeliyim—ne hastayım ne de iyi."

Derken Serenus bu belirtiyi geliştirerek şöyle der: "Aslında ne tam olarak hastayım ne de tam olarak sağlam, hastalığın öyle bir evresindeyim ki, sanki bir türlü ilerlemeyen, dalgalarda beşik gibi sallanıp duran bir teknede gibiyim."[23] Kısacası, adamı deniz tutmuştur, ve mıh gibi çakılmış bu teknenin içinde, karşıda kara görünmüşken denizde böylece mahsur kalmaktan korkmaktadır—karşıda görünen kara, sağlam zemin, ulaşmak istediği, ayak basmak istediği, sağlamlığını amaç edindiği ve onun için hâlâ erişilmez olarak kalan Stoacı erdemlerdir. Bu hem istikrarsız ve hem de hareketsiz halden, Stoacı yaşamın sağlam zeminine ulaşamadığı için, tabiri caizse, durduğu yerde duramadığı bu istikrarsız ataletten kurtulmak için, "*verum fateri*"ye, yani Seneca'ya hakikati itiraf etmeye karar verir.

Bu *verum* nedir? Serenus'un bir doktora yaklaşır gibi, ruhunun durumunu açıklamak için Seneca'ya yaklaştığında ona söyleyeceği bu hakikat nedir? Roma İmparatorluğu'nda önemli bir toplumsal sınıfın tamamının felsefi yaşamında -ayrıca bireysel yaşamında da- önemli bir etkinlik, önemli bir pratik arz eden bu *expositio animae* nasıl bir şeydir? Ya vicdan kılavuzuyla kurulan bu ilişki? *Expositio animae*'de sunulan, ortaya serilen bu *verum*, kabahatlere yahut gizli düşüncelere veya utanç verici arzulara ilişkin bir hakikat midir? Hiç de değil. Aslında, Seneca'nın tıbbi operasyonunu gerçekleştirebilmesi için Serenus'un Seneca'ya sunduğu *expositio animae*'ye baktığınızda, metin, kanaatimce, pek ehemmiyetsiz ayrıntıların toplamı gibi görünmektedir. Örneğin Serenus babasından miras kalan vazoyu kullandığından, halk önünde konuşurken çok rahat hissettiğinden ve galeyana geldiğinden bahseder. Aslında, anekdottan ibaret gibi görünen bu ayrıntıların daldan dala atlayan görünümünün altında yatan üç büyük alanı

---

23 Seneca, *De la tranquillite de l'ame*, 1. bölüm, 17, s. 74–75 ("Bu ruhsal çalkantılarımın tehlikeli olmadığını, fırtınanın habercisi olmadığını biliyorum; şikâyet ettiğim şeyi bir teşbihle ifade etmek istersem, beni huzursuz eden şey bir kasırga değil, deniz tutması. Bu musibet, her neyse, beni ondan kurtar, kara karşısında dururken çırpınan adamın yardımına koş.")

fark etmek işten bile değildir. Bu üç büyük alan, Yunan-Roma felsefesinde geleneksel olan üç büyük yaşam biçimine tekabül eder: servetin alanı, felsefi yaşamın alanı ve şan ve şerefin alanı. Servet elde etmek, şehrin meselelerine iştirak etmek ve kamuoyunun takdirini, saygısını kazanmak—özgür bir insan için bunlar üç büyük faaliyet olasılığını, felsefenin ortaya attığı üç büyük ahlaki soruyu oluşturur. Servet peşinde koşmak gerekli midir? Şehrin işlerinden el çekmek gerekli midir, değil midir? Başkalarının takdirini ve sonsuz bir şöhreti elde etmek için çabalamaya değer mi? Gördüğünüz gibi Serenus'un ifşaatlarının çerçevesi, az önce sözünü ettiğimiz vicdan muhasebesinin aksine, hiç de geçmiş yaşamında olup biten şeylerle tanımlanmış değildir. Kesinlikle kendi yaşam öyküsüyle tanımlanmış değildir. Ruha dair bir teoriye veya böyle bir teorinin unsurlarına da atıfta bulunmaz. Bu çerçeve, insanın uğraşabileceği farklı faaliyetlere ve peşinden gidebileceği amaçlara dair tamamen geleneksel bir sınıflandırmadan oluşur. Bu alanların herbirinde Serenus kendi tavrını baştan sona ifşa edecek, böylece ruhunu ifşa edecektir.

Peki, ruhuna dair neyi ifşa edecektir? Burada, neredeyse metin boyunca tekrar tekrar karşımıza çıkan ve bu alanların herbirine ve herbirinin farklı veçhelerine dair önemli bir rehber çizgi gibi görünen bir sözcüğe rastlarız. Durmadan karşımıza çıkan bu sözcük, "*placet*," "*mi placet*," -"hoşa gitmek", "hoşuma gider" ifadesidir- falanca şey hoşuma gider, filanca şey hoşuma gitmez, vb. Analizinin rehber hattıdır bu. Örneğin başkalarıyla ilişkileri konusunda şöyle der: "Arkadaşlarıma iyilik etmek hoşuma gidiyor."[24] Veya zenginlik ve

---

24 Seneca, *De la tranquillite de l'ame*, 1. bölüm, 10, s. 73. Foucault'nun öne sürdüğü sava daha uygun düz anlamıyla bir tercüme şöyle olabilir: "Hocalarımın talimatlarına uyarak kamusal hayatın ortasına atılmak hoşuma gidiyor; devlet görevi ve yargıç kadrosu elde etmek hoşuma gidiyor, ki beni cezbeden şey elbette yargıcın cüppesi yahut tokmağı değil, ancak dost ve akrabalarıma ve bütün yurttaşlarıma, sonra da bütün insanlığa hizmette bulunma ve faydalı olma arzusu."

gösteriş hakkında şöyle der: "Sade bir öğün ve bana miras kalanlardan başka ev eşyası edinmemek hoşuma gider. Ama diğer taraftan," der, "gösteriş hoşuma gider."[25] Veya "sonraki nesillerin bunları hatırlayacağını hayal ederek, söylevlerimi süsleyip bezemekten zevk alıyorum."[26]

Gördüğünüz gibi, hoşuna giden şeyleri böylece ifşa eden Serenus'un amacı hiç de, Hristiyanların daima gizli kalan, temel bir şehvetin tezahürlerinden biri olarak gördükleri derin arzuları açığa vurmak değildir. Neyin hoşuna gidip neyin gitmediğini sıralarken, hâlâ bağlı olduğu şeylerin ve çoktan bağımlılıktan kurtulduğu şeylerin neler olduğunu mümkün olan en açık biçimde belirtmekle yetinir: "Sade bir öğün hoşuma gider, domuz gibi tıkınmaktan ise hoşlanmam, gelgelelim gösteriş hoşuma gider, ve bir yere davet edildiğimde kapıda karşılanmaktan memnuniyet duyarım."[27] Öyleyse, hoşuna giden şeyler ile hoşuna gitmeyen şeylerin dengesi -daha doğrusu tespit edilmesi- hiç de içindeki gizli bir arzu veya şehvetin göstergesi değildir, yalnızca özgürlüğün göstergesidir. Bu özgürlük göstergesi onun şöyle demesini sağlar: "İşte vazgeçebildiğim şeyler ve işte asla vazgeçemediğim şeyler."

Söylemeye niyetlendiği, üstelik bir doktor gibi yaklaştığı Seneca'ya söylemeye niyetlendiği bu *verum*, onu üzerinde denetim kuramadığı şeylere bağlayan bağın haz terimleriyle sınanmasıdır. Burada kişinin gizli tabiatının ifşa edilmesi söz konusu değildir kesinlikle: Aslında bu *expositio animae*, bağımlılıkların bilançosu, kelimenin tam anlamıyla kişinin sahip olduğu -hemen hemen ölçülebilir- özgürlük düzeyi olarak adlandırılabilir. Tıpkı ölçülebilir bir durumda olması gerektiği gibi, burada da pozitif unsurlar (hoşuna giden, dolayısıyla bağımlılıktan şimdiden ne ölçüde kurtulduğunu kanıtlayan basit şeyler)

---

25 Seneca, *De la tranquillite de l'ame*, 1. bölüm, 10, s. 73.

26 Seneca, *De la tranquillite de l'ame*, 1. bölüm, 15, s. 74.

27 A.g.y., 1. bölüm, 6–8, s. 204–7.

ve negatif unsurlar (yani, üzerinde hâlâ denetim kuramadığı şeylere onu bağımlı kılan bütün hazlar) söz konusudur.

Öyleyse Serenus'un itirafını, onun gayet iyi bildiği bir ahlaki kurallar bütününü uygulamaya koyması olarak görmek gerekir. Bir anlamda, üzerinde herkesin mutabık olduğu güncel bir anketi yanıtlar gibidir. Bu anket ise, daha açık söylemek gerekirse, hemen hemen şöyle bir şey olmalıdır: "Para bakımından özgürlüğün hangi kademesindesiniz? Bağımsızlığın hangi kademesindesiniz? Kamusal yaşam açısından, siyasi kaygılar açısından, mesleki yaşamınıza ilişkin kaygılar açısından, ne kadar özgürsünüz? Başkalarının fikrine ne kadar önem verirsiniz?" Bu sorular karşısında Serenus, bilge bir kişinin vermesi muhtemel yanıtları bildiğini gösteriyor. Seneca'nın yanıtını geçiyorum, çünkü bu pasajda beni asıl ilgilendiren şey, Serenus'un *expositio animae*'si—fakat Seneca'nın yanıtı tamamen bu düzeydedir (zira Seneca doktor gibi yanıt vermelidir, çünkü ondan istenen şey bir tavsiyedir). Seneca'nın yanıtı, hiç de Serenus'un içinde bulunduğu marazi hali açıklayacak gizli bir hastalığın teşhisini içermez. Seneca'nın yanıtı, tamamen bu özgürlük ve bağımlılık derecelendirmesi düzeyindedir. Seneca ona şöyle demekle yetinir: "Henüz iyileşmemiş bir hasta olduğunu düşünme. İyileştiğinin farkında olmayan eski bir hastasın olsa olsa. Yani, seni abartılı bir biçimde bağlayan şeylerden kurtulmuş durumdasın—bu açıdan iyileşmiş durumdasın. Fakat seni bağlayan birkaç küçük bağ hâlâ mevcut ve bunlardan da kurtulman gerek."[28] Kısacası,

---

28 *De la tranquillite de l'ame*, 2. bölüm, 1–2, s. 75: [II, 1] Doğrusu, Serenus, uzun zamandır, böyle bir zihin durumunu neyle kıyaslayabilirim, diye kendime soruyorum, ve bulabildiğim misaller içinde buna en yakın olanı uzun ve ciddi bir hastalığı atlatmanın ardından ara sıra ateş nöbetleri ve hafif rahatsızlıkların yokladığı, ve nihayet bunların son kalıntılarından da kurtulan kişilerin, yine de evham edip, artık gayet iyi hissettikleri halde, doktorun önünde bileklerini sıvayıp boş yere ateşten yakınmaları. Sorun, Serenus, bu kimselerin bedenen tam olarak iyileşmemiş olmaları değil, iyi olmaya alışamamış olmalarıdır; tıpkı sakin bir denizde bile, özellikle fırtınanın hemen ardından durulduğu vakit, ufak kıpırtıların görülmesi gibi [II,2]. Öyleyse,

Seneca Serenus'a, onu Stoacı erdemlerin sağlam zeminine eriştirecek yolun hangi noktasında bulunduğunu işaret etmekle yetinir. Seneca tam olarak bunu ifade eder.

Gördüğünüz gibi burada tamamen tutarlı, tamamen sistematik, ayrıca antik dönemin sonlarında etki alanı nispeten geniş olan bir pratiğe tekabül eden bir kendine dair hakikat söylemiyle karşı karşıyayız. Hristiyanlıkta gelişeceğini göreceğimiz hakikat söylemi türünden ise hâlâ ne kadar uzak olduğumuzu tahmin edebilirsiniz. Demek ki hakikat söylemi, temelde davranış kuralları ve özgürlük derecesi biçiminde deneyimlenecektir. Hristiyanlığa özgü tövbede ise kişinin kendi hakkındaki hakikat söylemi kuşkusuz bambaşka bir çehre ve bambaşka bir biçime bürünecektir.

* * *

Hristiyanlıkta hakikat söylemi: Bu sorunu iki veçhesiyle ele almak istiyorum. Size öncelikle Hristiyanlığın tövbe ritüelinde yer alan hakikat söyleminden söz etmek istiyorum. Burada Katolik bir fakültede bulunuyorsunuz, bu yüzden, zaten gayet iyi bildiğiniz bir şeyi size hatırlatmak gibi bir münasebetsizlik etmek istemem: Mevcut Katolik pratiğinde bildiğimiz şekliyle tövbenin, yılda en az bir kez günah çıkarmayı içeren tövbe ibadeti zorunluluğu, bildiğiniz gibi, çok yeni bir icattır, XII. yüzyıl dolaylarında ortaya çıkmıştı. Tövbe daha önceleri bir ibadet değildi, tövbe itirafı içermiyordu, tövbe bütün Hristiyanlara farz değildi. Tövbenin kökeni ve ilk dönem Hristiyanlıkta sahip olduğu muhtemel statü hakkındaki çok uzun tartışmaya girmeyeceğim. Tövbeye dair ilk tanıklıklardan biri

ihtiyacın olan şey, çoktan geride bıraktığımız o sert tedbirler, kendine karşı çıkma, kendini azarlama, yahut kendini hoyratça devam etmeye zorlama değil, ancak en son ulaşılan meziyettir—kendine güvenmen ve doğru yolda olduğuna inanman, ve dört bir yanda dolaşan, kimileri de doğru yola pek yakın geçen kimselerin ayak izlerinin seni yoldan saptırmadığından emin olman.

(Çeviri bana ait. Ç.N.)

olarak görülebilecek metin, Hermas'ın *Le Pasteur* [Rahip] adlı yapıtında yer alır. Bu metinde ele alınan ilk dönem Hristiyanlıktaki tövbe ritüeline dair sorun şuydu:[29] Kişi bir kez vaftiz edildikten sonra bir daha günah işlememelidir; eğer günah işlerse, kilise cemaatinden dışlanması gerekir. Buna rağmen cemaatten dışlanmayı gerektiren bir günah işleyen, günahı dolayısıyla cemaatten dışlanmış bireyin yine de cemaate tekrar kabul edilmesini sağlayacak bir çare var mıdır? Başka bir deyişle tövbe sorunu, ikinci vaftiz sorunudur. Kişi ikinci kez vaftiz edilebilir mi? Veya kişi ikinci vaftizden başka bir yolla cemaate yeniden kabul edilebilir mi? İkinci yüzyılda sorun işte bu genel çerçevede ortaya atılıyordu.

Bu köken sorununu bir kenara bırakalım. Hatırlatmak istediğim şey yalnızca, bu tövbenin -ki XII. yüzyıldan itibaren bildiğimiz biçimini henüz almamıştır- II. yüzyılın sonu ile Orta Çağ arasında tanık olunan tövbenin, yenilenebilir bir tövbe olmadığıdır. İnsan hayatında bir ve yalnızca bir kez tövbe ederdi. Zira vaftizden sonra büyük bir günah işleyip yine de cemaatten dışlanmamak mümkün olsa bile, bunun hiç durmadan tekrar edilemeyeceği açıktı. Tövbe bir defaya mahsustu.

İkinci olarak, bu tövbe bazen kişinin işlediği ciddi bir günahın -örneğin zina veya Hristiyanlık dinini inkâr etmek gibi (meşhur *lapsi* sorunu)[30]- sonrasında ve sonucunda görülüyordu. Fakat tövbe kişinin yeterince günah işlediğine kanaat getirdiği veya her halükârda bir Hristiyan olarak sürdüğü yaşam, onu bütünüyle değiştirmek istemesini gerektirecek kadar kötü olduğu zaman da devreye girebilir, kişi bütün günahlarından

29 Hermas, *Le Pasteur*, Fr. çev. Robert Joly. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.

30 Foucault, *Securite, territoire, population: Cours au College de France, 1977–1978*, 22 Şubat 1978 tarihli seminer, s. 172–74, 189 n. 16, ve 190–91 n. 27; Türkçesi: *Güvenlik, Toprak, Nüfus. Collège de France Dersleri,* 1977-1978, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Bilgi Ünivesitesi Yayınları, 2019. Michel Snellart'ın son dipnotta (n. 27) işaret ettiği gibi, *lapsi* sorusu hak. bkz. Chanoine Bayard'ın Önsözü, *Correspondance de Saint Cyprien* (Paris: Les Belles Lettres, 1925), s. xviii–xxiii.

nedamet getirip ölümünden önce son bir kez ona selameti garanti edecek bir tövbeye hazırlanabilirdi.

Üçüncü olarak, tövbenin tanımlı bir süreç olmadığını hatırlamak gerekir: Oruç, sadaka veya dua gibi belirli bir ritüeli içermiyordu. Tövbe bir statüydü, varoluşun bütün veçhelerini kuşatan bir statü. Esasında, kişinin tövbe etmesi değil, daha ziyade tövbekâr *olması* söz konusuydu—tövbekâr olmak ise öbür insanlardan farklı biçimde yaşamak anlamına geliyordu. Cemaatin içinde belirli, mekânsal olarak tanımlı bir yere sahip olmak demekti. Orucu da içeren belli bir beslenme biçimiydi bu. Cinsel ilişkinin, elbette, yasak olmasıydı. Kişi tövbesini tamamladığında bile rahip olmasına imkân yoktu. Zira tövbe, otoriteden talep edilen, piskoposa başvurarak talep edilen bir statüydü. Bu tövbe statüsü verildiğinde, kişi bu tövbe statüsünü aldığında, bu tövbe statüsünde yeterli bir süre boyunca yaşadığında, ki burada, bu sürenin önceden mi belirlendiğini yoksa piskopos veya hatta cemaatin onayıyla mı son bulacağı sorusu önem kazanıyordu; her neyse, bütün bu kurumsal sorunları bir yana bırakalım. Her halükârda kişi, tövbenin bitiminde, ikinci bir törenle, uzlaşma töreniyle, kiliseye ve cemaate geri dönüyordu. Tövbenin mecbur kılınması; tövbekâr statüsünün aylar, yıllar boyunca, bazen de kişinin ölümüne dek sürmesi; ve bir törenle, belki de ölüm döşeğinde gerçekleşecek bir törenle kişinin yeniden cemaate kabulü söz konusuydu.

Pekâlâ, kişinin talep ettiği, mecbur kılındığı, varoluşun bütün veçhelerini etkileyen, özel bir törenle sona eren bu tövbekâr statüsünde, hakikat söyleminin yeri neydi? Doğruyu söylemek gerekli miydi? Doğru nasıl söylenmeliydi? Hakikat nasıl ortaya konmalıydı? Ayrıca, ortaya konması gereken hangi hakikatti?

İşin aslı, ilkel tövbeye ilişkin bu pratik ve kurumda, hakikat söyleminin yeri elbette çok önemliydi. Bunun doğrudan kanıtı, dönemin edebiyatında tövbe pratiğinin -tövbekâr statüsüne ayırt edici niteliğini veren davranış, tavır, eylemler bü-

tününün- sıklıkla, bir tek sözcükle tarif edilmesiydi. Yunanca metinlerde karşımıza çıkan bu sözcük Latince metinlerde de Yunanca biçimiyle karşımıza çıkar, sanki Latinler bunu tercüme etmeyi tam olarak becerememişlermiş gibi. İşte bu terim, *exomologesis*'tir—yahut fiil haliyle, *exomologein*. *Homologein*, onay vermek, hemfikir olmak anlamına gelir. *Exomologein* ise bir şeyi kabul etmek [*reconnaître*] anlamına gelir—kabul etmek, onay vermek, klasik Yunancada sürekli rastlanan bir terimdir bu. Ayrıca, hukuk dağarcığında kesin anlamı olan bir terimdir ve orada itiraf anlamına da gelir (*Kral Oidipus*'un size dün aktardığım metninde, hizmetçi, Laios'un emrine karşı gelerek Oidipus'u canlı halde Korinthos'lu çobana verenin kendisi olduğunu kabul etmek zorunda kalınca, şöyle diyordu: "*exomologeo*"—kabul ediyorum, evet, itiraf ediyorum).[31] Öyleyse, itiraf anlamına gelen bir terimdir bu.

Hristiyan edebiyatında, *exomologesis*, aslında, bir dizi şeyi işaret eder. Öncelike, iman eylemini [*l'acte de foi*] işaret eder: Kişi öğretinin hakikatini kavradığında, bu *exomologein*'dir. Bu terim aynı zamanda, kişinin bir günahkâr olduğunu Tanrı'nın önünde kabul etmesini de tarif edebilir. Ve bir metinde -bildiğiniz gibi bu çok eski metin, ilk dönem Hristiyan kiliselerinin cemaat pratiği hakkında bize ilk ipuçlarını sunan *Didakhe*'dir [Havarilerin Öğretileri]- toplu halde dua edilirken, "*exomologein amartemata*", yani günahları kabul etmek gerektiğini söyleyen ünlü bir bölüm bulunur.[32] Yüzyıllar boyunca dayatılan bariz biçimde tarafgir bir yoruma göre bu, Kilisenin ilk döneminden bu yana günahları itiraf etmenin zorunlu olduğu, günahların toplu olarak, toplu dua

31 Sofokles, *Kral Oidipus*, 1155.-85. dizeler, çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Mitos Boyut, 2002, s. 69-71.

32 *La doctrine des douze apôtres: Didachê*, 4. bölüm, 14. kısım, 27–30. satırlar, Fr. çev. W. Rordorf ve A. Tuilier (Paris: Les Editions du Cerf, 1998), s. 165. ("Mecliste kabahatlerini itiraf edeceksin, böylece vicdan azabıyla dua etmeye gitmemiş olacaksın. Hayat, böyle.")

sırasında herkesin önünde itiraf edildiği anlamına geliyordu. Bu iddia, günahların herkesin önünde itiraf edildiğine dair bir efsanenin doğmasına yol açmıştır. Oysa *Didache* adındaki bu metin yalnızca şunu ifade eder: Tanrı'nın önünde bir dua esnasında, ki bu toplu bir duadır, kişinin günahkâr olduğunu kabullenmesi gerekir. Fakat *Didakhe*'nin metninde bir itiraftan, günahların sözlü bir formülasyonundan, sözlü olarak beyan edilmesinden söz edilmez. Buna karşın, tövbe pratiğinin kendisine gelince -yani tövbekâr statüsünün tasdik edilmesi, mecbur kılınması, deneyimlenmesi, uzlaşma- *exomologesis* terimi burada da sürekli kullanılır, üstelik gayet belirli bir anlamda kullanılır. Meseleyi biraz basitleştirmek için şu şekilde resmedilebiliriz.

İlk olarak, tövbe talep edildiği veya mecbur kılındığı vakit, kabahatlerin ifşası gereklidir. Neden ve nasıl gereklidir? Tövbe statüsünü rahip yahut piskopostan -o dönemde bu ikisi arasında fark olmadığını kabul ediyoruz- talep eden kişi tövbekârın kendisiyse, tövbekâr olmak isteyen bu kişi piskoposa başvurur ve niye tövbekâr olmak istediğini ona açıklar. Elimizde çok kesin göstergeler olmamakla birlikte, işlenen kabahatlerin herhalde sözlü beyanı söz konusudur. Aziz Cyprianus'un *expositio causae*'den, yani nedenin açığa vurulmasından, bahsederken atıfta bulunduğu pratiğin bu olduğu anlaşılmaktadır. Bütünüyle hukuki bir terim olan bu tabir, tövbe eyleminin en azından bu ilk evresinde, daha doğrusu, tövbe statüsüne sahip olmadan önceki bu ilk adımda, hukuk terimleriyle düşünüldüğünü gösterir.[33] Fakat dikkat edin, bu *expositio*, kişinin tövbekâr statüsünü talep etmek için piskoposa yaptığı

---

33 Aziz Cyprianus, *Correspondance*, cilt 2, LV. Mektup, VI.1. bölüm, Fr. çev. Chanoine Bayard (Paris: Les Belles Lettres, 1925), s. 134. ("Uzun bir çileye katlanmalı, elem ve gözyaşları ile Tanrı'dan merhamet dilemelidirler; her birinin vakası tek tek incelenmeli, kişisel tutumları ve ne gibi baskılar altında hareket ettikleri de göz önünde tutulmalıdır. Bütün bunlar, elinize ulaşması gereken belgede mevcuttur; aldığımız kararlar orada özet biçimde sıralanmaktadır.")

bu itiraf [*confidence*], bir defa, tövbe ritüelinin parçası değildir -onun yalnızca ön hazırlığıdır-, ayrıca bunun mahrem bir pratik olduğu aşikârdır. Gizli değildir, ama sonuçta teke tek gerçekleşir, ancak tekrar edelim, tövbe ritüelinin dışındadır. Zaten, görünüşe bakılırsa *exomologesis* sözcüğü, tövbekâr statüsünün mecbur kılınmasına yol açacak kabahatin ifşasını tanımlamak için kullanılmamaktadır.

Bilakis, *exomologesis* sözcüğünün iki farklı şey için kullanıldığı açıktır. İlk olarak, meseleye sonundan başlamak gerekirse, tam da uzlaşma anında kullanılır. Uzlaşma anında, yani çoğunlukla kutsal Cuma günü gerçekleşen tören sırasında. Bu özel faslın varlığına tanıklık eden pek çok metin mevcuttur. Örneğin Aziz Cyprianus tövbe söz konusu olduğunda sürekli olarak şu üç şeyden bahseder: *paenitentiam agere*, *exomologesim facere*, *impositio manus*.[34] Yani kişi tövbe eder—tövbekârın uzlaşma anına kadar sürdürdüğü tövbe statüsüdür bu; ardından *exomologesim facere*, bu *exomologesim*'i ifa etmek söz konusudur; ardından *impositio manus*, yani kişinin kurallara uygun şekilde uzlaştırıldığı tören gelir. Öyleyse, tövbekâr statüsünün gereklerinin yerine getirilmesi ile [piskoposun, tövbekârın] elinden tutması arasında *exomologesis* denen bu şey yer alır. Peki, bunun içeriği nedir? Aslında Aziz Cyprianus bunun hakkında ipucu vermiyor, ama gerek daha eski gerekse daha sonraki döneme ait metinlerden kesin ipuçları edinebiliyoruz.

Daha eski metinler: Bunları Tertullianus'ta buluyoruz. Daha kesin bir ifadeyle Tertullianus'un *De pudicitia* [Tevazu Üzerine] yapıtında buluyoruz. Sizin benden daha iyi bildiğiniz gibi, bu yapıt Tertullianus'un Montanist döneminde yazılmıştı, ki bu durum metni tövbe törenlerinin gerçekçi bir tasviri

---

34 A.g.y., cilt 1, 15. mektup, I.2. bölüm, s. 43 ("çile çekilmeden önce, en ciddi ve ağır günahlar itiraf edilmeden önce, piskopos ve rahipler bağışlanmanın işareti olarak ellerini omzuna koymadan önce...''). Bayard bu pasajı "tövbe disiplininin işleyişi" olarak tanımlar; a.g.y., s. 43, n. 1.

olarak görmek konusunda tabii ki bir miktar kuşkuya neden olabilir.[35] Fakat Tertullianus'un *De pudicitia*'da tövbe ritüellerinden bahsederken neyi kastettiğini iyi kavramak gerekir. Tertullianus tövbe pratiğini mahkûm etmez, aksine, tövbeye tümüyle taraftardır. Hoşuna gitmeyen ve eleştirdiği şey, kişinin bir kez tövbekâr olduktan sonra tövbekâr olarak kalmayıp yeniden cemaate dâhil edilmesidir. Diğer dinî otoritelerle, daha doğrusu, dinî otoriteyle yaşadığı çatışma, tövbe konusunda değil uzlaşma konusundadır.

De pudicitia'da iki şey tasvir edilir. İlk olarak, III. bölüm, 5. satırda, Kilise kapısındaki tövbekâr gündeme getirilir. Tertullianus'un tasvip ettiği yegâne tövbe biçimidir bu: Tanrı tarafından gönderilen tövbe, ona göre, yalnızca budur. Bu töreni yerine getiren tövbekâr, Kilise'nin huzurunda yüzünün kızarmasını, cemaatin parçası olarak kalmaya yeğ tutar: "Kapıda ayakta durur, tevazusuyla diğerlerine ibret olur, kardeşlerinin gözyaşlarından medet umar."[36] Anlaşılan, tövbekârın, cemaate dâhil edilmeden önce, tövbekâr statüsündeki tasviridir bu. Aynı metnin XIII. bölüm, 7. satırında ise, Tertullianus karşı çıktığı şeyi gündeme getirir, ki bu da cemaate yeniden katılma törenidir. Tövbekârların cemaatle uzlaştırılmasını tasvip etmemektedir. Bu noktada, tasvir ettiği bu tören aleyhinde belki biraz vurgulu, kuşkusuz bir parça abartılı bir biçimde veryansın eder, ama yine de anlatımına kulak verelim. Sürüden ayrılan kuzuyu geri getiren çoban rolünü oynayan rahibe seslenir: "Hristiyan cemaatin öfkesini hafifletmek için kilisedekilere bir zinacının tövbe ettiğinden bahsediyorsun. Hırkasının altına gizlenmiş, küle bulanmış, görünüşünden matem ve yeis akan suçluyu elinden tutuyorsun. Onu herkesin içinde rahibe ve rahiplerin önünde eğilmeye, kardeşlerinden medet dilenmeye, tek tek hepsinin ayaklarını öpüp tevazuyla ayak-

35 Tertullien, *La Pudicite (De pudicitia)*, Fr. çev. Charles Munier (Paris: Les Éditions du Cerf, 1993).

36 Tertullien, *La Pudicite*, bölüm 3, kısım 5, s. 160–61

larına kapanmaya mecbur ediyorsun."[37] Metin, eleştirmekte olduğu bu pratiği yine de gerçekçi biçimde tasvir eder gibidir. Tertullianus'un metnindeki teatrallik bu tür pratiklere karşı bir öfke tonunu dışa vursa da, cemaatle uzlaştırılacak kişinin gerçekleştirdiği *exomologesis*'in ayırt edici nitelikteki belli birtakım jestlerini burada görebiliyoruz: tövbekârın üzerindeki hırka, küllere bulanmış oluşu, rahibin onun elinden tutması, cemaatin önünde iki büklüm oluşu, kardeşlerinin ayaklarını öpmesi ve alçakgönüllülükle ayaklarına kapanması.

Ayrıca, *exomolegesis*'in (tövbe ritüelinde hakikatin ortaya konması, hakikatin kabullenilmesi) kuşkusuz tam olarak böyle gerçekleştiğine dair bir teyidi de, daha sonraki dönemlere ait metinlerde, örneğin Aziz Eusebius'un Fabiola'nın tövbesini gündeme getirdiği metinde buluyoruz. Fabiola kocasından boşanmış ve çok hasta olan kocası henüz ölmeden önce bir başkasıyla evlenmiştir. Bu yüzden tövbe eder. Aziz Eusebius LXXVII sayılı mektubunda bu tövbeyi şu şekilde tasvir eder: "Bütün Roma şehrinin gözü önünde, Paskalya arifesinde, tövbekârlar arasına katıldı; piskopos, rahipler ve halk onunla birlikte ağladılar; saçları darmadağın, yüzü solgun, elleri pare pare, küllere bulanmış başı tevazuuyla öne eğilmiş, göğsü çökük ve ikinci kocasını ayartan o yüzü yara bere içinde. Yaralarını herkesin önünde ifşa etti ve solgun bedenindeki yara izlerini Roma yaşlı gözlerle müşahede etti."[38] Burada karşımızda bir ritüel var, büyük bir af dileme ritüeli, ki bunun, pek çok unsuru itibariyle

37 Tertullien, *La Pudicite*, bölüm 13, kısım 7, s. 208–9

38 Bkz. Saint Jérôme, *Lettres*, cilt 4, 77. mektup, 4. ve 5. Bölümler, Fr. çev. Jérôme Labourt (Paris: Les Belles Lettres, 1954), s. 43–45 (4. Bölüm, s. 43: "Paskalya arifesinde, bütün Roma'nın gözü önünde, bir Cesar'ın kılıcıyla boynu vurulan Lateranus'un kilisesinde diğer tövbekârların safına katıldı. Piskopos, rahipler ve bütün halk, saçları pejmürde, yüzü solgun, elleri kir içinde, küllere bulanmış başı tevazuyla yana eğik duran bu kadınla birlikte ağlıyordu"; 5. Bölüm, s. 44-45: "yaralarını cümle âleme açmıştı ve gözyaşları içindeki Roma, onun solgun gövdesindeki bereleri gördü: göğsü içe çökmüş, başı açık, ağzı sımsıkı kapalı... ikinci kocasını baştan çıkaran o yüzü yara içindeydi.")

Yunan tragedyasında karşımıza çıkan ve Yunan toplumunda -Roma toplumu ise kuşkusuz biraz farklıdır- bilfiil yürürlüğe konmuş olan af dileme ritüellerine aslında çok benzediğini unutmamak gerek. Kısacası burada, geleneğe derinlemesine nüfuz etmiş bir ritüel, bir af dileme ritüeli vardır karşımızda, ancak asıl yerini tövbe süreci içinde bulan bir ritüeldir bu. Tam tabiriyle *exomologesis* olarak adlandırılan bu ritüelin, günahların itirafını içermediğini görüyorsunuz. Bunun yerine seyirlik bir ifşaat söz konusudur: kişinin günah işlediğini, günahkâr olduğunun bilincinde olduğunu, günahkâr olmaktan duyduğu pişmanlığı ve bir daha günah işlememe ve cemaatle yeniden bütünleşmeye yönelik arzusunu ifade eden seyirlik bir ifşaat.

Gelgelelim *exomologesis* adı verilen bu son derece tanımlı faslın dışında, *exomologesis* terimi, kabul etme anlamına gelen ve Latinlerin genelde kendi dillerine çevirmedikleri, ancak kimi zaman itiraf olarak karşıladıkları bu sözcük, aynı zamanda çok daha geniş anlamda tövbenin her tür tezahürünü ifade eder. Son olarak, *exomologesis*'in tövbekâr olmak ve tövbekâr bir yaşam sürmek anlamına gelmesi, tövbekârın yaşamının kabullenme, günah çıkarma, itiraf olarak adlandırılması, her şeye rağmen önemli ve dikkate değer bir şeydir. Irene'nin *Adversus haereses* yapıtının 1. Kitabının XIII. Bölümünün 5. satırında, bir kişinin Kilise'yi terk ettikten sonra geri döndüğü ve yaşamının geri kalanını *exomologesis* içinde geçirdiği söylenmektedir.[39] Tertullianus'un *De paenitentia* [Tövbeye Dair] yapıtının XII. Bölümünde, yedi yılını *exomologesis* ile geçiren bir Babil kralından söz edilmektedir.[40] *Exomologesis* sözcüğü-

39 Irénée de Lyon, *Contre les heresies*, 1. kitap, 13. bölüm, 5. kısım, çev. Adelin Rousseau ve Louis Doutreleau, cilt 2 (Paris: Éditions du cerf, 1979), s. 200–201 ("rahipler tarafından güç bela doğru yola ikna edilince, hayatının geri kalanını, o büyücü yüzünden maruz kaldığı yozlaşma için ağlayıp pişmanlık çekerek tövbeyle geçirdi.").

40 Tertullien, *La Penitence (De paenitentia)*, bölüm 12, kısım 7, çev. Munier (Paris: Les Éditions du Cerf, 1984), s. 188–91 ("Yedi yıl boyunca exomologesis'i tüm korkunçluğuyla tamamladı; tırnakları kartal pençesi gibi uza-

nün burada elbette, cemaate yeniden katılma anında kilisede gerçekleşen son derece tanımlı ritüeli kastetmediği, ancak tövbenin tamamının *exomolegesis* olduğu aşikârdır.

Tövbekârın yaşamı nasıl olup da hem bir *exomologesis*, hem bir itiraf hem de bir kabullenme olabilmektedir? Bu tövbe pratiği hakkında Tertullianus bunun sadece *in conscientia*, yani vicdanın içinde gerçekleşmemesi gerektiğini, kelimenin neredeyse teatral anlamıyla alınması gereken bir *actus,* bir eylem[41] olması gerektiğini söyler. Aleni bir *actus* olmalıdır, aynı zamanda bir *disciplina* olmalı, *habitus et victus*'a, yani davranış ve beslenme biçimine temas eden bütün bir yaşam tarzı, yaşam düzeni olmalıdır.[42] *De paenitentia*'nın IX. Bölümünde Tertullianus, bu tövbekâr yaşamın nasıl olması gerektiğini açıklar: Keçe ve külün altında uyumalı, koyu renk esvaba bürünmeli, ruh hüzne gark olmalı, kabahatli uzuvlar sert bir biçimde ıslah edilmelidir. Tövbekâr gündelik olarak duaları oruçla besler. Âhüzâr eder, gece gündüz böğürerek efendisi Tanrı'ya yakarır. Rahiplerin ayaklarına kapanır. Tanrı'nın sevgili kulları önünde eğilir, affedilmesi için bütün kardeşlerini aracı olmaya çağırır.[43] Hem tövbeyi hem de *exomologesis*'i oluşturan şey budur. Daha sonraki döneme ait metinlerde de aynı tür pratiklerden bahsedilmektedir. Roma kilisesinin bir rahibi tarafından Cyprianus'a yazılmış bir mektupta havariler

mış, saçları aslanın yelesi gibi vahşi bir görünüm almıştı; diken diken saçları insana dehşet veriyordu. Ama böylesine çetin bir muamelenin sonucunda ne kadar da mutluydu! İnsanların korktukları kişiyi Tanrı kabul etmişti!").

41 A.g.y., 9. bölüm, 1. kısım, s. 180–81 ("İkinci ve son tövbe çok ciddi bir mesele olduğundan, o oranda zahmetli bir biçimde sınanmalıdır. Bu yüzden yalnızca kişinin vicdanında sergilenmemeli, bir eylemle dışa vurulmalıdır."). [Fransıca *l'acte* sözcüğü, hem "eylem" hem de "rol oynamak" veya bir tiyatro oyununun ana bölümlerinden her birini ifade eden "perde" anlamına gelir. (ç.n.)]

42 A.g.y., bölüm 9, kısım 3, s. 180–81 ("Öyleyse exomologesis, insanı alçakgönüllülüğe sevk eden bir disiplindir; yiyecek ve giyim alanında bile merhamete seslenen bir yaşam tarzını tarif eder.")

43 A.g.y., bölüm 9, kısım 4, s. 180–81.

hakkında şöyle denmektedir: "Tövbe etmelerinin (*paenitentiam agere*), hissettikleri acıyı dışa vurmalarının (*probare*), utançlarını ifade etmelerinin (*ostendere*), alçakgönüllülüklerini göstermelerinin (*monstrare*) ve tevazularını teşhir etmelerinin (*modestiam exhibere*) vakti geldi."[44] Teşhir etme, açığa vurma, ifade etme, ve göstermeyi içeren bu faaliyet olmadan tövbe gerçekleşemezdi. *De lapsis* adlı yapıtında Cyprianus şöyle diyordu: "Gözyaşlarınızı bizimkilere katın, âhüzârınızı âhüzârımıza."[45] Ambroise ise, *De paenitentia* yapıtının 1. Kitabı, V. bölümü, 24. satırında şöyle diyordu: "*Confitentur gemitibus, confitentur fletibus, confitentur liberis, non coactis vocibus,*" âhüzârla itiraf ediyorlar, gözyaşlarıyla itiraf ediyorlar, sözcüklerle itiraf ediyorlar -*vicibus liberis, non coatis*- zoraki biçimde değil, kana kana.[46]

* * *

Patien'in *Parenesis* [Tavsiyeler] yapıtında ise tövbe lafzi bir biçimde gerçekleşen bir şey olarak değil, kül, keçe hırka, oruç, çile ve kalabalığın dualara katılması biçiminde tanımlanır. Bütün bu ipuçlarından çıkarılabilecek sonuç şudur. Tövbe, *exomologesis* adı verilen ve tövbekârın yaşamını âdeta taçlandıran nihai fasıl olarak onu nihai uzlaşmaya götüren şeyden

---

44 Dinden çıkanların yeniden dine kabulü hakkında Romalı rahip ve dekanların Cyprianus'a yazdıkları bir mektuptan alıntıdır. Latince metin için bkz. *Patrologie Latine*, cilt 4, 306. Mektup. Bu referans için Bernard Coulie'ye teşekkür ederiz: "Tempus est igitur ut agant delicti poenitentiam, ut probent lapsus sui dolorem, ut ostendant verecundiam, ut monstrent humilitatem, ut exhibeant modestiam, ut de submissione provocent in se Dei clementiam, et de honore debito in Dei sacerdotem eliciant in se divinam misericordiam."

45 Saint Cyprien, *Liber de lapsis*, PL 4, 463–94. Mektup/*De ceux qui ont failli*, kısım 16, çev. Denys Gorce, içinde *Textes* (Namur: Éd. du Soleil levant, 1958), s. 97. Ayrıca internetten de erişilebilir: at www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/cyprien/tombes.htm.

46 Ambroise de Milan, *La Penitence (De paenitentia)*, 1. kitap, 5. bölüm, 24. kısım, 53–55. satırlar, çev. Roger Gryson (Paris: Éditions du Cerf, 1971), s. 72. ("İmanlarını âhüzârla itiraf ederler, yakarışlarıyla itiraf ederler, gözyaşlarıyla itiraf ederler, kısıtlanmadan, özgürce konuşarak itiraf ederler.")

ayırt edilemez; aynı zamanda tövbekâr yaşantının seyirlik, teatral biçimi olarak düşünülebilecek şeyden de ayırt edilemez. E*xomologesis* yapmadan tövbekâr olunamaz. Tövbe süreciyle bütünleşmiş bir hakikat söylemi [*véridiction*] pratiğidir bu. Gelgelelim bu hakikat söylemi asla kabahatlerin sözlü olarak beyan edilmesi biçimini almaz. Haykırma, dövünme ve bunun aracılığıyla işlenen kabahatin kabullenilmesi söz konusu olabilir kuşkusuz. İcabında, kişi günahkâr olduğunu ve düpedüz kabahat işlediğini ilan edebilir. Ancak bütün bunlarda vicdan muhasebesi denen şeyden, işlenen kabahatin düşünülmüş ve analitik bir beyanından eser yoktur. Dışavurumcu, teatral, seyirlik bir hakikat içinde, kişinin -işlediği günahları söylemesi değil ancak- günahkâr olduğunu *göstermesi* söz konusudur. Bana öyle geliyor ki Romalılar'ın karşısında duraladıkları bu *exomologesis* sözcüğünün en iyi tercümesi, Tertullianus'un bulduğu karşılıktır: *publicatio sui*, yani kendi kendini ilan etmek. Günahkâr olduğu gerçeğini herkese duyurmak ve sahip olduğu günahkâr statüsünü halka açmak, halkın içine bu günahkâr statüsüyle çıkmak.

* * *

Bu *exomologesis* pratiğinin referans aldığı model nedir? Burada yine tıbbi veya hukuki bir iddiaya rastlıyoruz. Örneğin sık sık şu iddiaya rastlıyoruz: Bir doktora gittiğinizde, sizi tedavi etmesi için ona yaralarınızı göstermeniz gerekir. Aynı şekilde, eğer işlediğiniz günahlardan arınıp iyileşmek isterseniz, yaralarınızı göstermeniz, yaralarınızı sizi iyileştirecek kişiye göstermeniz gerekir. Bizi tedavi edecek ve selamete kavuşturacak olan bu kişi *Christus medicus*'tur. Aynı zamanda şu türden hukuki savlara da rastlıyoruz: Bir sanık, yargıçtan kendisini affetmesini istediğinde, eğer itiraf eder ve suçunu alçakgönüllülükle kabul ederse, yargıçta olumlu intiba bırakacağını gayet iyi bilir. Aynı şekilde, günahımızı Tanrı'nın önünde kabul edersek belki kanaatini lehimize çeviririz. Öte yandan, mahşer gününde

şeytan aleyhimizde söz alıp bizi suçladığında, eğer biz ondan önce davranıp konuşmamışsak, Tanrı daha sert davranacaktır. Oysa biz tövbe ederek şeytanın suçlamasından önce davranmış ve tövbekâr olduğumuzu Tanrı'nın gözleri önünde göstermiş olsaydık, şeytan o korkunç günde susmak zorunda kalırdı.

Fakat doğruyu söylemek gerekirse, *exomologesis* pratiğine ve bir hakikat söyleminin zorunluluğuna ilişkin tıbbı model alan açıklama da hukuku model alan açıklama da temel nedenleri sunuyor gibi görünmemektedir. *Exomologesis* denen bu pratiğin, kişinin kendini günahkâr olarak gösterdiği bu büyük seyirlik ifşaatın dayandığı asıl model, ne hastalık veya yaralar, yani tıp ne de suç ve yargılamadır. Asıl model, zaten sezmiş olduğunuz gibi, şahadettir. Yani, tövbe eden, bir günah işlemiş kişi, ancak ve ancak Tanrı'nın en büyük zaferi ve şerefi uğruna, Tanrı'nın varlığına tanıklık etmek uğruna kâfirlerin eziyetlerine göğüs geren kişinin yapabileceği şeyi yapar.

Bütün bir tövbe organizasyonunun etrafında döndüğü büyük soru, elbette *lapsi* sorunudur, yani hayatlarını kurtarmak için şehitlikten kaçanlara ilişkin soru. Ve kısmen (yalnızca kısmen, ama yine de önemli ölçüde) bu soruya -"*lapsi*, cemaate yeniden nasıl dâhil edilebilir?"- yanıt olarak organize edilen tövbe, kişinin göze almaktan kaçtığı gerçek şahadetin yerine, bir tür minyatür şahadeti, şahadetin küçük ölçekli bir modelini ikame etmesi, gerçek şahadeti göze almayı başaranlara bir anlamda yetişmek için bunu kendisine mecbur kılmasıdır. Tövbe bir ezadır, kelimenin gerçek anlamıyla bir eza. Bu bir yanıyla kişinin kendisini bir günahkâr olarak göstermesidir, ölümün alanına ait olduğunu göstermesidir. Keçe hırkanın ve külün altında kişi, aslında, günahkâr olduğu hakikatiyle, ölümün dünyasına ait olduğunu gösterir. Yaşamın dünyasını seçtiyse de, bunu yalnızca bu dünyada yas tutmak için yaptığını gösterir. Fakat tam da bu çileye teslim olmakla kişi, her ne kadar günah işlemiş ve bu günah dolayısıyla yaşamın dün-

yasını -ki aynı zamanda ölümün dünyasıdır- seçmiş olsa da, artık başka bir dünyayı seçmeye ve bunun için ölümü göze almaya hazır olduğunu gösterir. Kişi ölümün dünyasını, terk etmek istemediği için günah işlediği dünyayı, kendi varlığında öldürür. Kişi kendisini olduğu gibi gösterir, kendisini günah yüzünden ölmüş halde ve bir daha günah işlememek için ölmeye hazır halde gösterir.

Hakikat söylemi ve eza, bu tövbe pratiğinde sıkı bir ilişki içindedir. Tövbe pratiği eğer *exomologesis* denen şeyi içeriyorsa bunun nedeni, bu tövbe aracılığıyla, bir yandan bu dünyada ölmek, diğer yandan da feda etmeye hazır olduğu bu dünyanın gözü önünde, öbür dünyaya erişmek için bu dünyada kendini feda etmeye hazır olduğuna herkesin içinde şahitlik etmektir. Öyleyse burada kişinin kendisine dair bir hakikat söylemi vardır, kişinin kendisine dair hakikati göstermesini sağlayan törensel bir eylem vardır. Peki, bu eylem kimin nezdinde gerçekleşir, neye hizmet eder, neyle ilişkilidir? Nefsin köreltilmesiyle, yani kişinin kendisini feda etmesiyle ilişkilidir. Kişinin kendisine dair hakikati ortaya koyması ancak kendisini feda edebilmesi ölçüsünde mümkündür. Kendine dair hakikati ortaya koymak için kendini feda etmek yahut kendini feda etmek için kendine dair hakikati ortaya koymak. Tövbe ritüelinin parçası olan *exomologesis*'in nüvesinde yatan budur. Gördüğünüz gibi buradaki durumun, ne size bahsettiğim, Seneca'nın Stoacı pratiğinde rastladığımız türden bir hakikat söylemiyle ortak herhangi bir yanı vardır ne de Hristiyan pratiğinin pek çok diğer türünde rastlanan vicdan muhasebesi biçimindeki bir hakikat söylemi pratiğiyle.

Her halükârda, hakikat söylemi ile çile arasındaki bu bağ, Hristiyanlıktaki tövbenin bu ilk ritüelinde mutlak surette zaruri görünüyor. Şimdi şöyle bir şey yapmak isterdim, ama galiba bunun için artık çok geç: IV. ve V. yüzyıllarda nasıl başka bir hakikat söylemi biçimine rastladığımızı anlatmak isterdim. Manastır kurumlarında geliştirilen bu hakikat söylemi biçimi

de hakikat söylemi ile çileyi belli bir tarzda birbirine bağlar, ama bunu bambaşka pratikler ve bambaşka ritüeller aracılığıyla yapar. Oysa size az önce sözünü ettiğim hakikat söyleminde, tövbenin parçası olan bu *exomologesis*'te, gördüğünüz gibi, hakikat üretimi, çok cüzi bir sözlü unsur içermekle birlikte, asıl olarak yaşamın, bedenin, jestlerin bir tür muazzam teatralizasyonu ile gerçekleşir. Oysa IV. ve V. yüzyıllarda gelişen manastır pratiklerinde, nefsin köreltilmesi yine hakikat söylemiyle ilişkilendirilecektir, ancak bu, Batı kültürünün ve öznelliğinin tarihinde belli bir öneme sahip olacak yeni ve temel bir ortam aracılığıyla yapılacaktır, ki bu da dildir. Hakikat ile çile arasındaki bağı kurmak için keşişin kendisini sürekli söze dökmesi gerekecektir. Diyebiliriz ki tövbekâr, hakikat söylemi ile çile arasındaki bu bağı kendi bedeninde kurar; keşişe gelince, o da bu bağı bedeninde kurar, çünkü bir bakıma o da tövbekârdır, fakat bu bağı aynı zamanda dilin sürekli ve mütemadi bir biçimde kullanımı aracılığıyla kurar.

* * *

[*Dersin ardından dinleyicilerle başlayan soru-cevap kısmı.*]

Foucault: Size bunu, duruma göre, ya bu akşam veya gelecek sefer anlatacağım, çünkü geç oldu. Bana soru sormak ister misiniz? Pekâlâ. Evet?

Soru: Orta Çağ'da, ama V. yüzyıldan daha geç var olduğu anlaşılan şu âdet, evli-barklı kişilerin aktif bir yaşamdan sonra yaşlılıklarında manastır yaşantısını seçip inzivaya çekilmeleri, tövbenin daha hafif bir biçimi olarak görülebilir mi?

Foucault: Evet. Kesinlikle. Tertullianus'un metinleri üzerinden gündeme getirdiğim o büyük tövbe ritüeli, bildiğiniz üzere bütünüyle kaybolmamıştı. Size gelecek hafta bahsedeceğim birtakım şeylerin -VII.-VIII. yüzyıllardan itibaren tarifeye bağlı tövbenin ortaya çıkışı, XII.-XIII. yüzyıllardan itibaren ibadet olarak tövbe kurumunun ortaya çıkışı, vb.- ardından önemini

ve yaygınlığını yitirdi ama tövbe pratiği, yani tövbekâr statüsünün edinilmesi ve ona eşlik eden belirli ve seyirlik yaşam tarzı, varlığını sürdürdü. Sonuçta, temel olarak iki biçim altında varlığını sürdürdü, hatta üç biçim altında da denebilir. Manastır yaşamı, tövbekâr statüsünü seçmenin yollarından biridir, tövbekâr yaşantısının bir tarzıdır. İkinci olarak, yaşamının sonunda inzivaya çekilerek ölümünden önce tövbekâr bir yaşantı süren kişiler vardır, ki V. yüzyılda tanık olunan pratikle uyumludur. Öte yandan dinî otorite, insanların tövbe etmek için ellerinin ayaklarının titremeye başladığı ânı beklemelerinden hiç de hoşnut değildi. Gelgelelim kişi böylece kurtuluşunu en kesin biçimde güvenceye alıyor, üstelik tövbeye mümkün olan asgari süreyi ayırmış oluyordu. Pekâlâ, bu açık. Sonra, üçüncü sırada, tabii ki tövbekâr tarikatlar geliyor, bunlar hem görece alışılmadık bir varoluş biçimi arz ediyorlardı hem de her şeyden önemlisi, yılın belli dönemlerinde, belli koşullarda tekrar eden ödevleri vardı. Dolayısıyla, diyebiliriz ki tövbe pratiği hiç de ortadan kaybolmuş değildi.

Soru: *Bu dramatik tövbe, henüz Hristiyanlık öncesi antik çağda var olan hakikat söylemi zorunluluğundan nasıl koptu? Kendine dair doğru olma mecburiyetinin Hristiyanlık öncesi antik dönemde var olduğunu söylediniz.*

Foucault: Evet, ama bambaşka bir biçimde.

Soru: *Öyleyse Hristiyanlık, bu hakikat söylemi biçimini devralıp ona farklı bir biçim mi verdi?*

Foucault: Hayır, bu, felsefe okullarında rastladığımız, nefis muhasebesini, bir rehberle ilişki kurmayı, başkasına danışmayı içeren hakikat söylemi biçimidir. Bunun eşdeğerine yeniden rastladığımız yer, nihayet, felsefi varoluşun Hristiyanlık içerisindeki devamıdır. Felsefi varoluşun Hristiyanlık içindeki devamı, bildiğiniz gibi, manastır yaşantısıdır. Hakiki felsefi yaşam -özellikle manastır yaşamının kökeninde, yani Doğu

manastırlarında- hakiki manastır[47] yaşamı olarak tarif edilmişti. Dolayısıyla bu pratiğin yeniden karşımıza çıkması -ki bunu önümüzdeki hafta açıklayacağım- gayet olağandır. Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında tanık olunan tövbe pratiğinin bu felsefi pratikle uzaktan yakından ilgisi yoktur. O bambaşka bir şeydir. O aslında bir af dileme ritüelidir. Herhangi bir şeyin tekrarı olduğu söylenebilirse, olsa olsa Yunan medeniyetinde görebileceğimiz büyük af dileme ritüellerinin tekrarıdır.

Soru: Eğer başkaları da bunu merak ediyorsa, hırka ve küller ile ölüm arasında tam olarak nasıl bir ilişki olduğunu öğrenmek isterdim.

Foucault: Bildiğim kadarıyla hırka aslında keçe bir hırkaydı. Ve keçeden yapılmış bu hırka—burada tam referanslar ezberimde değil ama, Hristiyanlıktan da önce, Hristiyanlıktan bağımsız olarak ve Hristiyanlığın dışında, pek çok Doğu Akdeniz toplumunda, hırka, keçi kılından giysi, bu dünyadan el çekmenin ve ölümün dünyasına adım atmanın göstergesiydi. İkinci olarak, küle gelince—sanırım buradaki sembol aşikâr.

Soru: Keçi kılından hırka ve küllerle ölümün içinde olma durumu, bununla sanki kişinin ölümü kabul ettiğini kastediyorsunuz, her ne kadar bu çile daha ziyade, çile aracılığıyla yaşama geri dönme isteğine benziyor olsa da...

Foucault: Kendimi yanlış ifade etmiş olmalıyım. Şöyle diyebiliriz, bir çaprazlanma var. Bu hakikat söylemi pratiğini böyle-

47 IMEC'e teslim edilen daktilo edilmiş metinde geçen ifade "Paranese de Patien"dir. "Paranèse" yerine doğrusu, MS ilk yüzyıllarda yaşayan kilise yazarları arasında ortak edebi bir tür (teselli, yüreklendirme) olan "Parénèse" olmalıdır. Foucault bu metinden *Du gouvernement des vivants*'da da bahseder. Michel Snellart'a göre, bu, dördüncü yüzyılda Barselona psikoposluğu yapan Aziz Pacian'ın bir metnine bir atıftır, *Paraenesis sive exhortatoriua libellus ad poenitentiam*, PL 13, 1082d mektup; Fransızcası: "Exhortation à la pénitence" in *Le Pecheur et la penitence dans l'Eglise ancienne*, C. Vogel, ed. and trans. (Paris: Les Éditions du Cerf, coll. "Chrétiens de tous les temps", 1966; rééd. Paris, Les Éditions du Cerf, coll. "Traditions chrétiennes", 1982), s. 88–101.Metnin aslında "felsefi" sözcüğü tekrar edilmiş. Cümlenin ve paragrafın anlamını düşünerek "manastır" biçiminde değiştirdim.(ç.n.)

sine zengin ve yoğun kılan şey de zaten bu. Günah işlemiş kişi, *Didakhe*'ye göre veya Yahudi-Hristiyan cemaatlerine göre, "hayat yolu" olarak adlandırılan şeyi tercih etmek yerine, ölüm yolunu seçmiş olan kişidir. Dolayısıyla bu kişi, yegâne gerçek yaşam olan Hristiyan yaşantısı veya Tanrı'ya adanmış yaşam açısından ölüdür. Dolayısıyla ölümün tarafındadır. Hırkaya bürünüp küllere bulanmak, gerçekte kim olduğunu, ölüm yolunu seçmiş biri olduğunu beyan etmektir. Ölüm yolunu seçmiş biri, yaşam yoluna geçmek ve yaşamı seçmek için ne yapabilir? Tabii ki bu ölüm yolunda ölmeli, onu reddetmelidir ki gerçek, manevi yaşama girebilsin, ki bu da bu dünyada ölmeyi gerektirir.

Kişinin günahı yüzünden gerçekte ölü olması durumu ile başka bir hayat yaşayabilmek için günahın dünyasında ölme arzusunun böylece iç içe geçişidir burada cereyan eden şey. Bu nedenle, hakikat söylemi ritüeli, zamanım olmadığı için değinemediğim ama ileride göreceğiniz gibi merkezî önem taşıyan *metanoia* kavramına mutlak surette bağlantılıdır. *Metanoia*, kişinin yolundan dönüp, bir dünyanın, ölümün dünyasının yerine gerçek dünyayı tercih ettiği durumdur. Veya ölüm yerine gerçek yaşamı tercih ettiği durumdur.

Soru: Burada kamuoyunun rolü tümüyle ortadan kaybolmuş mu oluyor?

Foucault: Yok, hayır, kesinlikle kaybolmuş değil, zira kişi bütün bunları tam da cümle âlemin önünde yapmaktadır. Cemaate yeniden dâhil olma ânında ise, hatırlayacağınız gibi, Tertullianus'un tasvirine göre, veya Aziz Eusebius'un Fabiolo hakkındaki tasvirine göre, bu tören kilisede gerçekleşir, kilisenin kapısında af dilenen tövbekârın elinden tutan rahip ona bütün kiliseyi dolaştırır. Ve orada, bütün bu güzergâh boyunca, tövbekâr kişi ağlar, sızlar, kendisini cemaate yeniden kabul etmeleri için kardeşlerine yalvarır. Öyleyse, diyebiliriz ki burada sergilenen şey başkalarının katılımıdır. Ayrıca, öyle

sanıyorum ki Aziz Eusebius'un metninde (veya başka bir metinde de olabilir), cemaate kabul edilmeyi talep eden kişiyle birlikte yardımcıların da ağladığı söylenmektedir. Dolayısıyla, katılıma dayalı bir ritüel olduğunu söyleyebiliriz.

Soru: Peki, koro tarafından tasdik edilmenin zorunlu oluşuna benzer biçimde, hakikatin kamuoyu tarafından tasdik edilmesi artık zorunlu değil midir?

Foucault: Bundan böyle, "Olaylar hakikaten bu şekilde cereyan etti," demeyi içeren hukuki bir onay süreci kesinlikle söz konusu değildir. Öznenin kendisinin "Ben bir günahkârım," demesi, bunun gerçek olarak kabul edilmesi için yeterlidir, bir kanıtlar sistemine ihtiyaç duyulmaz. Demek istediğim şey, bir kanıt sistemine ihtiyaç yoktur, aslında kimi durumlarda bin tane işaret vardır, özellikle de Aziz Cyprianus'un dönemindeki şu meşhur ve şeytani *lapsi* meselesinde; örneğin, bir kişiyi cemaate dâhil etmeden önce, hakkında bilgi toplanırdı, gerçekten pişmanlık gösterip göstermediği insanlara sorulurdu. Mektuplar istenirdi. Bilgi istenirdi. Yani, diyebiliriz ki küçük bir soruşturma gerçekleştirilirdi, ama bu, ritüele dâhil edilmezdi. Ritüele gelince, ki beni ilgilendiren nokta, kiliselerin, dinî otoritenin talep etme yetkisine sahip olduğu kanıt sisteminin kendisi değil, beni ilgilendiren şey, öznenin kendi kendisini, kendi hakikati içinde ortaya koymaya nasıl çağrıldığı. Burada beni ilgilendiren şey ve size bundan belki de biraz uzun uzadıya bahsetmemin nedeni, örneğin Seneca'da ve Stoacı yaşantının kurallarında, ruhunu bir başkasına ifşa etme zorunluluk değildiyse bile tavsiye edilmektedir. Kendi kendinin muhasebesini yapmak tavsiye edilir, ama aslında kuralların yeniden geçerli kılınması, yeniden etkinleştirilmesi ve kişinin özgürlüğe giden felsefi yolun hangi noktasında olduğunun tespit edilmesi söz konusudur. Kişiler kendilerinden bahsetmezler. Serenus veya Seneca'nın kullandığı ve kendi öznelliğine atıfta bulunuyormuş gibi görünen tek sözcük, *hoşa gitmek* sözcüğü-

dür -falanca şey hoşuma gidiyor, filanca şeyden haz etmiyorum- beyan edilen şey kesinlikle kendi öznelliği değildir, daha ziyade, eylem türüdür, özgürlük derecesidir. Hristiyan tövbe ritüeliyle birlikte çok ilginç olan şey ise, herhangi bir sözlü ifadenin olmayışı veya diyelim, Stoacılarda rastladığımız o tanımlı analiz ödevlerinden hiçbirinin görülmeyişi, bunun yerini çok kaba saba, çok rahatsız edici, çok teatral bir şeyin almasıdır. Ancak bununla gösterilen şey, gösterilmesi gereken şey öznenin kendisine dair hakikattir. Öznenin kim olduğudur. Öznenin hakikatidir; çaprazlanma notasındaki, kırılma noktasındaki, *metanoia* noktasındaki, dönüşüm geçirme noktasındaki hakikati; hem ölü olduğu hem de başka bir yaşama dirilmek istediği noktadaki hakikati. İşte, onun bu öznelliği, yaşayan bir ölü olarak, yaşamı seçen bir ölü olarak sahip olduğu öznellik—kavranması gereken nokta budur. Öyleyse, size önümüzdeki hafta keşişler hakkında göstermeye çalışacağım şey, keşişlerin de bir bakıma bu biçimi devralmaları, onların da öznelliklerinden bahsetmeye girişmeleridir, ancak bunu olağanüstü derecede karmaşık, olağanüstü derecede analitik bir söz örgüsü aracılığıyla yaparlar, ki bu da bir analiz alanına açılacak, aynı zamanda antik dönemin bütünüyle bihaber olduğu bir sahaya, kişinin kendi kendisiyle ilişkisine açılacaktır.

Soru: Aynı zamanda Hristiyanlıktaki suçluluk kavramıyla da ilişki kurulabilir. Suçluluğun ağırlığı güçlü biçimde hissediliyor. Bu suçluluğun ortaya çıkması ancak antropolojizasyonla mı…

Foucault: Evet, evet, sonuçta…

Soru: *…antropolojizasyon…*

Foucault: Evet, ben aslında, ben bunu söylemeyecektim…

Soru: …öznenin antropolojizasyonu, oysa Stoacı vicdan muhasebesinde antropolijasyon yoktu?

Foucault: Ben “antropolojizasyon” demezdim de, “öznelleşme” yok derdim.

Soru: Stoacılar cephesinde, ama Hristiyanlık cephesinde yok...

Foucault: Şimdi Hristiyanlık cephesinde, bir anlamda, bir öznelleşme görüyoruz. Demek istediğim, bir kez daha, öznenin hakikati...

Soru: ... aynı zamanda da suçluluk...

Foucault: Şimdi, suçluluğa ilişkin sorun, evet, tabii, bu açık. Ama benim orada yaptığım şey—bu arada, bu tartışmayı açtığınıza memnun oldum, çünkü projem, temelde size birtakım belgeler ve birtakım tartışma konuları getirmek, sonrasında üzerinde biraz çalışılabilecek konular—size böyle söylememin nedeni, altını çizmek gereken iki şey varmış gibi geliyor bana. İlk olarak, Hristiyanlıkta önemli olan şey, günah sorunundan daha çok, bireyin kendi hakikatiyle ilişkisiymiş gibi geliyor bana. Çünkü, ne de olsa, tanrı biliyor Stoacılar da "günah işlemek"ten, "günahlar"dan söz ediyordu, örneğin *amartema* kavramı, kabahat kavramı, tanrı biliyor Pisagorcular da Stoacılar da bunu dillerine pelesenk etmişlerdi. Günah kavramına anlamını verenin Hristiyanlık olduğu söylenir hep, ama günahın anlamı ne demektir? Bir kez daha, Stoacılar da Pisagorcular da son derece katı, son derece çetrefil davranış kurallarına sahiptiler, öyle ki, bir kabahat işlememek için her an tetikte olmak zorundaydılar. Hristiyanlığa özgü ve Batı öznelliğinin tarihinde kopuş yaratan, bana kalırsa, tekniktir, hakikatin bağlayıcılığı ve günah hakkında kişinin kendine dair hakikatini elde etmek için devreye konan teknikler bütünüdür. Ama günaha dair bana önemli görünen, günahın anlamından ziyade, günah konusunda kişinin kendine dair hakikattir. Altını çizmek istediğim ve size biraz uzun uzadıya açıklamama neden olan ikinci şey ise şudur; Sokrates'in bahsettiği *gnothi seauton* ile size sözünü ettiğim şey arasında doğru bir çizgi çizmek mümkün değildir. Yani, Hristiyanlıktaki kendini bilme zorunluluğu, *gnothi seauton*'dan türememiştir. Daha da ileri giderek diyebilirim ki, Stoacıların vicdan muha-

sebesi, yani *expositio animae*'ye ilişkin pratikleri de *gnothi seauton*'dan bambaşka bir şeydir. *Gnothi seauton*, kişinin kendi hakikatiyle bir ilişki tesis etmesini sağlayan bir yöntem değil, genel olarak *hakikatle* belli bir ilişki tarzı tesis etmesini sağlayan felsefi bir eylemdir. Sokrates ve Platon'a göre, kendini tanımak, matematiği öğrenebilmenin şartıdır. Her halükârda, kişinin kendini tanıması ebedi hakikatleri öğrenebilmek için gereklidir. Stoacılar'da ve Epikürcüler'de buna biraz benzer şeylere rastlayacak olsak da, kendini bilme teknikleri farklıdır ve genel bilginin koşulu olmaktan çok farklı bir amaca sahiptir. Keza Hristiyanlar için de geçerlidir bu. İşte, altını çizmek istediğim şey, kendini tanıma tekniklerinin *gnothi seauton*'a indirgenemeyecek olan bu özgül niteliğidir.

Pekâlâ, size tamamen pratik bir soru soracağım, çünkü kendime çizdiğim programın gerisindeyim. Önümüzdeki hafta, size mutlaka Orta Çağ hukukundan söz etmek istiyorum, en azından bir parça Orta Çağ hukukundan. Yine de vicdan muhasebesine yönelik manastır pratiklerinden bahsetmemi ister misiniz? Evet mi? Sizin için mahsuru yok mu? Sonuçta, kendime çizdiğim çerçeveden, her şeye rağmen bir parça hukuk tarihçilerine hitap etmesi gereken çerçeveden sapmak olacak bu. Bunda hemfikir misiniz, sizce mahsuru yok, öyle mi? Yapabilir miyim? Peki, tamam. Pekâlâ, öyleyse, teşekkürler.

DÖRDÜNCÜ DERS
6 MAYIS 1981

IV.-V. yüzyıl manastır kurumlarında hakikat söylemi pratiği: *Apophtegmata Patrum* ve Cassianus'un yazıları ◊ Tövbekâr yaşam ve felsefi varoluş arasında, manastır yaşamı ◊ Antik dönemde vicdan kılavuzluğunun niteliği ◊ Manastır düzeninde vicdan kılavuzluğunun niteliği: sınırsız, şeklî ve meşruiyeti kendinden menkul bir itaat biçimi; tevazu, sabır ve teslimiyet; söze dökme ilişkisinin yön değiştirmesi ◊ Manastır düzeninde [*monachisme*] vicdan muhasebesinin niteliği: *actum*'dan *cogitatio*'ya geçiş ◊ Düşüncenin kıpırtısı ve yanılsama ◊ *Discrimen* ve *discretio*: itiraf ve düşüncenin kökeni ◊ Kişinin kendisine ilişkin hakikat söylemi, düşüncenin şerhi [*herméneutique de la pensée*] ve hukukun öznesi

---

Geçen sefer, Hristiyanlığın ilk dönemlerinde, daha özel olarak, tövbe ritüelinde rastlanan itiraf biçimlerini çok kısaca hatırlatmıştım. Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında tövbe ritüellerinde rastlanan bu itiraf biçimi, tam anlamıyla günah çıkarma olarak adlandırılan şeyden, *confessio oris*, yani günahların sözlü olarak itirafından, çok farklı görünüyordu—bu diğer itiraf biçiminin kurumsallık kazanması ve tövbe ibadetinin parçası halini alması çok sonra, ancak XI.-XII. yüzyıllardan itibaren gerçekleşecekti. Hristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki tövbe ritüelleriyle bağlantılı olduğunu gördüğümüz itirafın

bir tür beyan, kişinin kendi kendisini beyanı, kişinin kendisi hakkında vurgulu, sembolik bir beyan olarak anlaşılabileceğini öne sürmüştüm. Bu itiraf biçiminin ayırt edici iki niteliğinden biri, kişinin derinliklerinde gizli bir hakikati ortaya çıkarmak gibi bir amaç, hedef, niyet gütmemesi; ikincisi ise, temel araç olarak sözlü ifadeye başvurmamasıydı. Manastır pratiğiyle birlikte -biraz daha geç bir tarihte, yani IV.-V. yüzyıllarda- ortaya çıkışına tanık olduğumuz şey ise, Batı'da öznellik ile hakikatin ilişkisi olarak adlandırabileceğimiz şeyin tarihçesi içinde, kanaatimce, mutlak surette temel teşkil eden yepyeni bir pratiktir. Başka bir deyişle, Batı kültürlerinde itirafa dair merkezî sorunlara, büyük sorunlara kapı aralayan büyük değişim, tövbenin Kilise içinde kurumsallaşmış [*canonique*] biçiminde değil, manastır pratikleri cephesinde ortaya çıkar. Bu pratikler kuşkusuz belli bir yerellikle sınırlı manastır kurumları içerisinde doğmuştur, ancak bu kurumlar Orta Çağ'ın ortasına kadar çok büyük bir kültürel ve toplumsal önem arz edecektir.

Manastır kurumları hakkında, IV.-V. yüzyıllardaki bu manastır düzeni [*monachisme*] hakkında, asla unutulmaması gereken iki şeyi çok hızlıca hatırlatmak istiyorum.

İlk olarak, manastır düzeni ile münzevilik [*l'ascétisme*] arasında muğlak bir ilişki bulunur. IV. yüzyılda manastır kurumlarının gelişimini, yayılmasını içeren büyük hareketin, III. yüzyıl ortaları veya sonundan V. yüzyıla dek Hristiyan dünyasını birçok nedenden ötürü altüst eden daha genel bir münzevilik hareketi içerisinde yer aldığı kesinlikle doğrudur. Manastır düzeni bu münzevilik hareketinin parçasıdır, fakat manastır kurumlarının parçası oldukları bu münzevi hareketinin aynı zamanda organize etme, düzenleme, yavaşlatma ve sekteye uğratmanın bir yolu olduğu da akılda tutulmalıdır. Rekabetçi türde bir bireysel münzeviliğin sergilemesi muhtemel fütursuzlukların, bireysel aşırılıkların, öğretiden

olduğu kadar usulden de kaynaklanan sapmaların önlenmesi için bu hareketin gözden geçirilmesi, kurumsal bir bünyeye kavuşturulması gerekliydi. Bu yüzden, bu sapmalara, bu bireysel aşırılıklara karşı savaşmak gerekliydi. Benzer şekilde, bu münzevi hareketin pek çok veçhesinde kendisini gösteren irfâniye etkisi [*l'influence gnostique*] veya Manici etkiye karşı da elbette savaşmak gerekiyordu. Öyleyse, söz konusu olan münzeviliğin bir türüydü, fakat kurumsal yapıya kavuşmuş bir türüydü. Üstelik bu münzevi kurum -yani, manastır; ortak yaşama, güçlü bir hiyerarşik yapıya sahip cemaat benzeri bir manastır organizasyonu- manastır düzeninin merkezinde salt münzevi bir hevesin değil, aynı zamanda çok güçlü iktidar yapılarının bulunacağına işaret ediyordu.

Bu manastır düzenine dair hatırlanması gereken ikinci nokta, iki kurumun, veya size geçen sefer sözünü ettiğim önceki iki pratiğin çakışma noktasında bulunmasıdır. Size sözünü ettiğim tövbe pratiği ile felsefi varoluşa dair pratiklerin, tekniklerin çakışma noktasıdır bu.

Bir yanda, manastır düzeni aslında tövbekâr yaşantı biçiminin bir türü gibi ortaya çıkar. Keşişin yaşantısı bir *vita peanitentiae*, yani tövbekâr bir yaşantıdır; bireyi, bu dünyada öldüğüne ve gerçek yaşamda doğmak üzere olduğuna dair temin etmeyi amaçlayan çilekeş bir yaşamdır. İşte, geçen defa sözünü ettiğim tövbe ritüellerinde öne çıkan pek çok unsur, bu tövbekâr yaşantının içinde tekrar karşımıza çıkar—örneğin oruç, cinsel ilişkinin yasaklanması, ve özel bir giyim tarzı gibi. Bütün bunlar, size geçen sefer sözünü ettiğim tövbekâr statüsünde rastlanan birtakım önemli unsurları kurallarla düzenlenmiş manastır yaşantısının içerisine aktaracaktır.

Diğer yanda, bu tövbekâr pratiklerle iç içe geçmiş halde, doğrudan felsefeden gelen birtakım pratiklere, bir pratikler öbeğine rastlanır. Tövbekâr yaşantı ile felsefi yaşam arasındaki bu iç içe geçiş, görünüşe bakılırsa, manastır kurumunun esas

noktalarından biridir. Manastır, manastır yaşamı, hakiki felsefi yaşam olarak görülmektedir. Manastırların düzenlenmesi -burada Antakya'da olanlara bakmak gerekir; mahsuru yoksa, ayrıntıları geçeceğim- kısmen felsefe okullarının organizasyonunu model alır. Zaten manastır, felsefe okulu olarak anılır, öyle tarif edilir, meşrulaştırılır. Zira manastır yaşamı da, tıpkı felsefi yaşam gibi, hakikate ermeyi amaç edinir. Bir filozof gibi yaşamak veya bir keşiş gibi yaşamak, manastırda hakiki bir felsefi yaşantı sürmek, hakikate erme olanağına kavuşmaktır ve bunu kendi üzerinde hâkimiyet ve kendini bilme aracılığıyla başarmaktır.

Dolayısıyla, manastır yaşamının genel münzevilik hareketi içindeki muğlak konumu düşünüldüğünde, tövbe ritüeli ile felsefi yaşam arasındaki çakışma noktasında bulunduğu düşünüldüğünde, mutlak surette temel işleve sahip olan, ve manastır yaşamını tereddütsüz biçimde antik dönem kültürü içinde konumlandıran bir dizi unsurla karşılaşırız.

Öncelikle, belli bir varoluş tarzı ile bedelini ödemedikçe hakikate erişilemeyeceği düşüncesi: Hakikate ermek her varoluşun harcı değildir, hakikate ermeyi isteyen kişi belli bir varoluş tarzı, belli bir yaşam tarzı benimsemelidir, ki alışılagelenin dışında bir tarzdır. Antik dönem felsefesine mahsus bir fikirdir bu, daha doğrusu, antik dönemin ayırt edici niteliğidir: O döneme *mahsus* değildir, çünkü başka dönemlerde de rastlanır, ama antik dönem felsefesinin ayırt edici özelliğidir. Burada yeniden karşımıza çıkar: Keşiş hakikate erme hakkına sahip olacaktır.

İkinci olarak, hakikate ermek kişinin kendisini arındırmasını gerektirir. Birbiriyle iç içe geçen iki biçim alır bu: İnziva ve çile. İlk olarak, ölümü andıran, ve tam da bu dünyada ölüme benzediği için, öteki yaşama erişmeyi sağlayan bir hayat sürmek. Diğer yandan, bu inziva ve çile aracılığıyla kendine dair bilgiye sahip olmak. Manastır düzeni -tam da içinde bulun-

duğu durum ve bireysel münzeviliğin kurumsallaşması nedeniyle- çile çekerek arınma ve kendine dair bilginin ancak belli bir ilişki aracılığıyla gerçekleşebileceğini öngörür. Kişinin sırf kendisiyle ilişkisi -kişinin kendisine dair bilgiyle ilişkisi veya çile ve nefsin öldürülmesi ile ilişkisi- değil, aynı zamanda bir başkasıyla, bir üstatla [*maître*] kurulan ilişkidir bu.

Bu temel niteliklerin bir araya gelişi, kanaatimce, manastır pratiğinin içinde şimdi biraz daha yakından incelemek istediğim şeyin gelişimini açıklayabilir: kişinin kendisi hakkındaki hakikat söylemi [*véridiction*] pratikleri; yahut manastır düzeninde kendi hakkında doğruyu söylemenin nasıl mutlak surette temel ve bu yaşantı için zaruri bir unsura dönüştüğü; ve nihayet yepyeni bir biçim altında Batı kültürüne nasıl zerk edildiği, aşılandığı, onun içerisine nasıl nakledildiği sorusu. Bu andan itibaren bu itiraf pratiği, kişinin kendisi hakkındaki hakikat söyleminin bu son derece karmaşık teknolojisi, dikkat çekici bir fırsata kavuşacaktır. Öyleyse bu akşam manastır kurumlarında kişinin kendisi hakkındaki hakikat söylemini, kendi hakkında doğruyu söylemeyi biraz incelemek istiyorum.

Bu pratikleri bilinen bir dizi metin üzerinden inceleyeceğim.[1] Bunların bir kısmı, ünlü *Apophtegmata Patrum*,[2] yani kâh

1 Foucault'nun başvurduğu ilk dönem Hristiyanlık kaynakları hakkında bir arka plan için, bkz. Philippe Chevallier, "Foucault et les sources patristiques", s. 137–42, Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros ve Judith Revel (haz.), *Cahier de L'Herne 95: Michel Foucault* (Paris: L'Herne, 2011) ve Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme.* (Lyon: ENS-éditions, 2011), s.188–93. Philippe Chevallier'nin sözünü ettiği ikincil kaynakların yanı sıra, vicdan rehberliği hakkında bkz. Irénée Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois,* (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955). Foucault'nun atıfta bulunduğu pasajlardan bir kısmı bu metinde mevcuttur.

2 *Les Apophtegmes des Peres: Collection systematique. 1. Chapitres I–IX; 2. Chapitres X–XVI*, haz. ve çev. Jean-Claude Guy (Paris: Editions du Cerf, 1993, 2003). *Apophthegmata patrum*, MS beşinci yüzyıl dolaylarında yaşamış ilk dönem Hristiyan keşişlerine atfedilen vecizeler, deyişler ve menkıbelerden oluşan bir derlemedir. Çeşitli vecize derlemeleri zaman içinde, çeşitli dillerde (Kıptî, Yunanca, Latince, Ermenice, Habeşçe, vb.) kendiliğinden

menkıbelerden kâh *exampla*'dan -yani nasihatlerden- kâh çeşitli manastırlarda veya bir manastırdan öbürüne ağızdan ağıza dolaşan, sembolik ve öğretici değer taşıyan küçük sahnelerden oluşan bir hikâye derlemesidir. Yaşam tarzı hakkında, manastırlarda sürdürülecek iyi yaşam tarzı hakkında pek çok menkıbe ve misalden hareket eden bir eğitim içerir.

İkinci ve en önemlisi, Cassianus'un metinlerini esas alacağım. Bildiğiniz gibi, İlirya kökenli bir Hristiyan olan Cassianus, bir süre Roma'da kaldıktan sonra, Suriye ve Mısır'da daha o dönemde son derece gelişmiş ve büyük ölçüde kurumsallaşmış olan manastır hareketinin cazibesine kapılmıştır. Böylece, kimi Batılı Hristiyanların yaptığı gibi Suriye'deki ve aşağı Mısır'daki bu manastırları ziyaret etmeye koyulur. Orada uzun süre kalıp keşiş yaşantısı sürer, en ünlü keşişleri ziyaret eder, derken Batı'ya geri döner. Orada Aix piskoposunun talimatıyla, yanılmıyorsam, iki metin kaleme alır. Bunlardan *Les institutions cénobitiques* [Manastır Kurumları][3] adındaki yapıtta, Aşağı Mısır ve Suriye'deki manastır yaşantısının nasıl kurumsallaştığını, mecbur kılınan ve özellikle de acemilere mecbur kılınan yaşam kurallarının neler olduğunu anlatır. *Institutions* [Kurumlar] adlı yapıtta ise müstakbel bir manastırın organizasyon şeması yer alır—zaten Cassianus bu metni bir manas-

gelişmiş, antik dönemin sonunda bile tek bir resmî nüsha ortaya çıkmamıştır. Bu yüzden, resmî bir nüsha tespit etmek güçtür, ancak çoğu araştırmacı Benedict Ward'un İngilizce çevirisini esas almaktadır: *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection, Cistercion Studies* 59 (Kalamazoo: MI: Cistercian Publications, 1984); ve *The Desert Fathers: Sayings of the Early Christian Monks* (New York: Penguin Classic, 2003). Foucault'nun bu metinlerle ilişkisini ve *Apophtegmata Patrum* hakkında onun erişebildiği araştırmaları bir çerçeveye yerleştirmekte faydalı olabilecek bir kaynak, William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2004), s. 183–86'daki tartışma ve listelerdir. Ayrıca bkz. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*. Bu kaynakları işaret eden Margaret Mitchell'e özellikle teşekkürler.

3 Jean Cassianus, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis / Institutions cénobitiques*, haz. ve çev. Jean-Claude Guy (Paris: Editions du Cerf, 1965).

tır kurmak amacıyla yazmıştır. *Conferences*[4] [Konuşmalar] başlığını taşıyan çok daha uzun bir başka metinde ise, gerek Suriye gerekse Mısır'daki cemaatlerin en ünlü, en mukaddes keşişleriyle yaptığı bir dizi önemli söyleşiyi aktarır. Cassianus, aslında, manastır yaşantısının hem pratiğini hem de teorisini Batı'ya tanıtan kişidir. Doğu'daki manastır yaşamını Batı'daki manastır yaşamına nakleden, tercüme eden başlıca aktördür.[5] Aziz Eusebius nam-ı diğer, Aziz Jerom] gibi başkaları da vardır elbette, ancak IV. yüzyıl sonu ile V. yüzyıl başında görülen bu manastır pratiğine dair en ayrıntılı tanıklığı bulduğumuz metinler Cassianus'unkilerdir. Batı'daki manastır yaşamının organizasyonunda mutlak surette belirleyici bir rol oynamıştır. Aziz Benoit kısa bir süre sonra onun fikirlerinin ve ilkelerinin azımsanamayacak bir kısmını devralmıştır. Cassianus'un Hristiyanlığın ruhani geleneğinde büyük ölçüde unutulmasındaki -ismen unutulmuş, oysa fikirleri kurumlarda kristalize olmuştur- asıl sebep şudur: Aşağı Mısır'ın pek çok keşişi gibi Cassianus da Origenesçi gelenekten feyz almıştı. Cassianus'un ölümünden bir süre sonra (veya önce, tam hatırlayamıyorum)[6] Origenes'in öğretisinin mahkûm edilmesi, onun adının

---

4 Jean Cassianus, *Collationes sanctorum patrum / Conferences*, haz. ve çev. Dom E. Pichéry (Paris: Editions du Cerf, ("Sources chrétiennes" sayı 42, 54 ve 64), 1955, 1958, 1959).

5 Christian Badilita ve Attila Jakab (haz.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident* (Paris: Editions Beauchesne, 2003).

6 Origenes, MS 185 dolaylarında İskenderiye'de doğdu, İskenderiye ruhban okulunun lideri olarak Klement'in yerini aldı. Yapıtları arasında bulunan *Hexapla*, Tevrat'ın hem Yunanca hem İbranice altı versiyonunu içerir ve "eleştirel bir metin oluşturma yönündeki ilk girişim" olarak kabul edilir. Bir ilahiyatçı ve müfessir olan Origenes, Dacius'un emriyle yürütülen kovuşturma sırasında hapse atılmış ve işkence görmüş ve 254 yılı dolaylarında Caeserea'da ölmüştür. Evagrius Ponticus'un da aralarında olduğu öğrencilerinin teorilerine bakıldığında, Origenes dinden sapmış bir kişi olarak sınıflandırılır. Dördüncü yüzyılda onu eleştirenlerin içinde en nüfuzlu olanlar, kendisi de müfessir ve ilahiyat üstadının davasına hayran olan Aziz Eusebius ile Salamis'li Epiphanius'tur. Altıncı yüzyılda, 543'te I. Justinianus tarafından toplanan konsül ve 553'te de Konstantinopolis Beşinci Ekümenik Konsili tarafından Origenes mahkûm edilmiştir. Bu mahkûmiyetler,

da bir bakıma silinmesine yol açmıştır, oysa dediğimiz gibi, ilişki kurduğu ve Batı'ya ithal ettiği gelenek Batı Avrupa'da manastır yaşamının doğuşu ve gelişiminde mutlak surette belirleyici olmuştur. Öyleyse, işte esas alacağım metinler.

İlk olarak, manastır kurumlarında kişinin kendisi hakkındaki hakikat söylemi ödevine, zorunluluğuna, pratiğine bakalım. Bana temel gibi görünen ilk şey şu: *Apophtegmata Patrum*'un veya Cassianus'un yapıtlarının tanıklık ettiği manastır pratiklerinde, kendi hakkında doğruyu söyleme zorunluluğu daima başkasıyla kurulan bir ilişki çerçevesinde yer alır. Vazgeçilmez olarak, temel olarak görülen bu ilişki, aynı zamanda bir itaat ilişkisi, bir teslimiyet ilişkisidir. Kendi hakkında doğruyu söyleme zorunluluğunun bir başkasıyla kurulan itaat ilişkisi çerçevesine yerleştirilmesi, kanaatimce, hem temel hem de yeni bir şeydir. "Yeni mi?" diye sorabilirsiniz; kuşkusuz çok yeni değildir, zira ne de olsa, Hristiyanlık-öncesi antik dönem insanları da öğrenci ile hoca arasındaki, veya yöneten ile yönetilen arasındaki bu benzersiz ve böylesine önemli ilişki türünden haberdardı. Gelgelelim, Hristiyanlık-öncesi antik döneme özgü öğrenci-hoca ilişkisi ile manastır yaşantısı ve manastır kurumuna özgü mürit-mürşit, veya yönetilen-yöneten ilişkisi arasındaki fark, antik dönemde itaat ilişkisinin bulunmayışı, bunun Hristiyanlık tarafından icat—yahut ithal— edilmiş oluşuydu.[7]

Şunu kastediyorum: antik dönemde, elbette, herhangi bir zanaata sahip olmayan, hayata atılmak isteyen, bilgeliğe ulaşmak isteyen, felsefe öğrenmek isteyen birinin bir rehbere [*di-*

Cassianus'un 435 dolaylarındaki ölümünün ardından gelmiştir. Bkz. Jean-Claude Polet (haz.), *Patrimoine litteraire europeen: I. Traditions juive et chretienne* (Brüksel: De Boeck Université, 1991), s. 249.

7 Bkz. Michel Foucault, *Securite, Territoire, Population: Cours au College de France. 1977–1978*, (haz.) Michel Senellart (Paris: Gallimard/Seuil, 2004), s. 177 vd; Türkçesi: *Güvenlik, Toprak, Nüfus. Collège de France Dersleri, 1977-1978*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

recteur], ona yol gösterecek, onu yönlendirecek, onu elinden tutup yola çıkartacak bir rehbere ihtiyacı olduğu fikri sürekli karşımıza çıkar. Bu rehberin bir kılavuz olduğu, dolayısıyla bir otoriteye sahip olduğu, elbette tamamen kabul edilen bir şeydi. Örneğin Epikürcüler çok katı ve çok hiyerarşik bir organizasyona sahiplerdi; burada yaşça küçük olanlara, felsefe yolunda daha geride olanlara kılavuzluk, rehberlik edenler, *hegemones* adını alıyordu: Bu kişiler yol göstericiydiler.

Bu rehberlik [*direction*] Antik dönemde pek çok farklı biçim alabiliyordu. Tamamen koşullara bağlı bir biçime bürünebilirdi— örneğin, zor koşullardan geçmekte olan bir kişi, bilgelik yolunda kendisinden daha ileride olan, nefsine daha hâkim veya size sözünü ettiğim benlik tekniklerine daha aşina birinden, bu zor dönemi atlatmak için yardım isteyebilirdi: bir vefat, bir eşin, bir ebeveynin, bir çocuğun ölümü, talihin ters dönmesi, bir sürgün. Antik dönemde insanların -tabii ki belli bir toplumsal çevreye mensup, belli imkânlara ve belli bir kültüre sahip kişilerin- bu türden bir yardıma başvurduğu koşullar bunlardı: Bu gibi durumlarda size bu darboğazdan çıkmanız için yardım edecek birini bulurdunuz. Teselli sanatı denen şey buydu. Tesellinin mütehassısları vardı. Örneğin Antiphon gibi birinin,[8] bir sofistin, Atina'da, mali destekle, insanların bu darboğazları atlatmasına yardım ettiği bir teselli bürosu vardı. Krantor adında bir başkası ise,[9] diyelim, teselli risaleleri yazıyor, bunlar çoğaltılıyor ve

8 Antiphon ve teselli konusu hakkında bkz. Antiphon, *Antiphon the Sophist: The Fragments*, haz. ve çev. Gerard J. Pendrick (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002), s. 44, 252, 396, 469; ve Plutarchus, *Vie des dix orateurs*, "Antiphon", 18. Bölüm, *Discours suivis des Fragments d'Antiphon le Sophiste*, haz. ve çev. Louis Gernet (Paris: Les Belles Lettres, 1923), s. 27 ("Kendisini şiir sanatına adadığı sıralarda, tıpkı doktorların hastalıklara karşı uyguladığı tedavi gibi, kederi tedavi etme sanatını icat etti: Korinthos'ta, agoranın yanında bir oda düzenleyip bir tabela astı, duygusal acının konuşma yoluyla tedavisinde ihtisaslaştı; kederin nedenlerini araştırarak hastalarını teselli ediyordu. Fakat bu işin kendisine layık olmadığını düşünerek belagat alanına geri döndü.")

9 Akademi filozofu Krantor (335-275) hakkında bkz. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, 4. Kitap, çev. Robert Genaille

insanlar bunları ya kendisi için satın alıyor veya zor bir dönemden geçmekte olan bir arkadaşına hediye ediyordu. Belli bir dönem için verilen bu rehberliği, bu geçici rehberliği, felsefe okullarında rastlanabilen çok daha sürekli rehberliğin tezadı olarak düşünebiliriz. Bu okullar bireyi genelde küçük yaşta -ama zorlama olmadan- alıp belli bir dönem boyunca ona rehberlik ediyordu, ta ki kuralı öğreninceye, bilgeliği edininceye ve öğrendiği yaşam kurallarını bizzat uygulayabilir hale gelinceye dek. Bu felsefe okullarının yaptığı şey buydu, aynı zamanda okul kurumunun dışında pek çok bireyin yaptığı bir şeydi bu. Örneğin Seneca, Serenus için "Ruhun Dinginliği Üzerine"[10] adlı risaleyi yazdığında, esasında bir bireyin sorumluluğunu üstlenmiş oluyordu: Ona ahlaklı bir yaşamın kuralını telkin ediyor ve Serenus'un nasıl ilerleyeceğini bilfiil gözlüyordu. Seneca ile Lucilius[11] arasındaki uzun yazışma da bu türden sayılabilir: Gerçek anlamda felsefi bir kurumun dışındaki bir rehberlik biçimiydi bu, ama daha az ilerlemiş olana daha ilerideki tarafından verilen bir rehberlikti. Buna aynı zamanda tıp pratiğinde de rastlıyoruz. Doktor yalnızca hastalıkları tedavi etme işlevi üstlenmiyor, aynı zamanda bir yaşam rejimi sunuyordu. Yaşam rejiminden kastım, salt bir ilaç rejimi değil: Sağlıklı kalmak için, sağlıklı olmak,

---

(Paris: Garnier Frères, 1933), cilt 1, s. 185–87. C. E. Manning'e göre (*On Seneca's "Ad Marciam"* [Leiden: E. J. Brill, 1981], s. 12), başkalarının yanı sıra Cicero'ya atıfta bulunan (*Acad.*, II, 44, 135), Romalılar Krantor'un *Peri penthous pros Hipoclea* yapıtına çok değer veriyor ve onu başlı başına bir edebi tür olarak gördükleri teselli alanında yazan ilk kişi olarak kabul ediyorlardı. Bu konu hakkında ayrıca bkz. J. van Wageningen, "Bijdrage tot de kennis der 'Consolatio mortis' bij Grieken en Romeinen", *Verslagen en Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen* (Amsterdam: Afdeeling Letterkunde, 1998), s. 175–98.

10 Sénèque, De la tranquillité de l'âme (Paul Veyne'nin bir makalesiyle birlikte), çev. Colette Lazan, (Paris: Rivages poche / Petite bibliothèque, 1991); Türkçesi: *Hoşgörü Üzerine-Ruh Dinginliği Üzerine*, çev. Bedia Demiriş (İstanbul: Doğu-Batı, 2015).

11 Sénèque, Lettres à Lucilius, ed. François Préchac, çev. Henri Noblot (Paris: Les Belles Lettres, 1956); Türkçesi: *Ahlâki Mektuplar*, çev. Türkan Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999).

yaşamdan daha iyi faydalanmak için nasıl yaşamak gerektiği. Yaşamın böylece düzenlenmesi, bireyi takip eden ve kuralları hakikaten içselleştirip içselleştirmediğini, öğrenip öğrenmediğini gözleyen doktorlar tarafından sunuluyordu.

Bu, bizi antik dönem rehberliğinin bir dizi niteliğine götürüyor, ki manastır yaşantısında karşımıza çıkan yönetilen-yöneten ilişkisinin apaçık karşıtıdır. Aslında, size birkaç örneğini verdiğim bu antik dönem rehberliğinde, bütün sürecin tek bir sonuca -sürecin hem amacı hem de sonu olarak anlaşılan bir sonuca- yönelik olduğu gayet açıktır, o noktadan itibaren süreç son bulacaktır. Örneğin kişiye, sağlığına kavuşana ve kendi sağlığını gözetmeyi öğrenene dek yol gösterilir. Kişiye teselli ihtiyacı duyduğu süre boyunca kılavuzluk edilir. Kişiye, *sophos* olana dek, bir bilgeye dönüşene dek kılavuzluk edilir. Öyleyse ilk özellik budur: Bir amaç, kesin bir hedef vardır; ve bu yüzden de geçici bir kılavuzluk [*guidage*] söz konusudur.

İkinci olarak, antik dönemdeki bu kılavuzluk, kifayet ilkesini gözetir: Kılavuz olan kılavuzluğu talep edenden daha fazlasını bilmektedir. Elbette, bunun tam tersi olan en azından bir ünlü örnek var elimizde: Sokrates, tam da bilmiyormuş gibi yaparak ve kılavuzluk ettiği kişiyi, sanki kendisinden daha fazla biliyormuş gibi sorgulayarak kılavuzluk ediyordu. Fakat sonuçta, aslında belli bir tür ilişkiyi ayna görüntüsü gibi ters-yüz etmekten başka bir şey değildi bu. Bireyin öğreneceği -veya en azından, zaten bildiğini keşfedeceği- noktaya kadar götürülmesi söz konusuydu. Üstelik Sokrates'in bildiği ve karşısındakinin bilmediği en az bir şey vardı: Karşısındaki bilse de, bildiğini bilmiyordu. Bu açıdan, bu takviye stratejisini de hesaba kattığımızda görüyorsunuz ki kılavuzluk eden kişinin kılavuzluk edilene kıyasla daha yetkin, daha bilgili olması ilkesi daima karşımıza çıkar.[12]

---

12 Foucault, *Le courage de la vérité: Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, ed. Frédéric Gros (Paris: Gallimard/Seuil, 2009); Türkçesi: *Hakikat Cesareti*, çev. Adem Beyaz (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018) yapıtında bu temayı irdeler. Gelgelelim bu sonraki derslerde te-

Antik dönem rehberliğinin üçüncü niteliği, asıl olarak, bireylerin yaşamlarının geri kalanı boyunca davranışlarında bir nevi sabit kod görevi görecek bir kodun, bir davranış kuralının, çoğu kez olağanüstü derecede ayrıntılı bir yaşam tarzının öğrenilmesini içeriyordu.

Son olarak, diğer bütün özellikleri özetleyen son nokta: Bu kod bir kez öğrenildiğinde, bu davranış kuralı kılavuzluk eden kişinin yetkinliği sayesinde tam olarak içselleştirildiğinde, bilmeyen birey, kılavuzluğa ihtiyaç duyan birey, nihayet hoca sıfatına hak kazanıyordu; hoca sıfatına hak kazanıyordu çünkü kendisine hâkim hale gelmiş oluyordu. Kılavuzluk süreci esasen ustalığın bir anlamda ikame edilmesini içeriyordu: Kişi başkasının hâkimiyetini kabul etmekle, kendisi üzerinde bizzat hâkimiyet sağlayabilmeyi amaçlıyordu. Örneğin Seneca, size geçen sefer sözünü ettiğim vicdan muhasebesini yaparken, kendi kendisinin hâkimidir ve kendisinin egemen hâkimi [*maître souverain*] vasfıyla kendi eylemlerini yargılayabilmekte, gözden geçirebilmekte, neyin iyi neyin kötü olduğunu söyleyebilmektedir. Kelimenin tam anlamıyla kendisine vâkıftır [maître], yani artık hocaya [maître] ihtiyacı yoktur, kendi kendisinin hocasıdır.

Size bu tür bir çıraklığın, bu tür bir ustalığın çok şematik bir örneğini vermek için tıp alanından bir metni ele alacağım. I. yüzyılda yaşamış bir doktor olan Athenaeus'a ait bu metin Oribasius tarafından aktarılmaktadır. Daremberg'in çevirisinde[13] III. Kitabın 161. sayfasında, tıbbi bir yaşam kuralı ve

mel bir eksen kayması söz konusudur. Sokrates hâlâ "bilmediğini iddia eden bir kişi olarak" takdim edilmektedir, ama öğrencisini zaten bildiğini keşfettiği noktaya değil, hiçbir şey bilmediğini keşfettiği noktaya taşır: "Hocanın ben biliyorum, beni dinleyin dediği yerde, Sokrates şöyle der: Ben hiçbir şey bilmiyorum; eğer sizin eğitiminizi üstlendiysem, bunu sizde noksan olan bilgiyi size aktarmak için değil, hiçbir şey bilmediğinizi idrak etmeniz sayesinde kendinize özen göstermeyi öğrenmeniz için yapıyorum."

13 Charles-Victor Daremberg hakkında bkz P. Dumaître, "Charles-Victor Daremberg (1817–72), Médecin helléniste", *Clio medica* 20 (1985–86), no. 1/4, s. 45–57.

kendi yaşamına, deyim yerindeyse kendi sağlığına vâkıf hale gelebilmek için insanın nasıl bir doktorun rehberliğine girmesi gerektiği tasvir edilmektedir. Athenaeus şöyle der: "On dört yaşından itibaren herkesin, eğitimin alanlarından biri olarak, yalnızca diğer bilimleri değil, aynı zamanda tıbbı anlaması ve bu sanatın öğütlerine kulak vermesi yararlıdır, hatta şarttır."[14] ("Kulak verme" tabirini akılda tutun, buna geri döneceğiz.) Gördüğünüz gibi, her halükârda, burada söz konusu olan şey, bir bilimin öğrenilmesi, bir bilgi öbeğinin öğrenilmesidir fakat bilgiden anlaşılması gereken şey, Yunanlılar'ın *gnome* sözcüğüyle ifade ettikleri şeydir: Bu hem bir bilgidir hem de aynı zamanda bir öğüt; hem bir hakikattir hem de bir kural. Öyleyse tıbbı, bilimler [*connaissances*] ve öğütlerin, bilgi [*savoir*] ve kuralların ayrılmaz bir bütünü olarak öğrenmek gerekir. Sağlığa yararlı şeyler konusunda kendi kendimizin yetkin birer danışmanı olabilmek için bu sanatın öğütlerine kulak vermemiz gerekir. Öyleyse amaç, gördüğünüz gibi, kendi kendimizin yetkin danışmanı, kendi kendimizin hâkimi ve beli bir noktada kendi kendimizin rehberi haline gelmektir. "Çünkü," diye devam eder Athenaeus, "günün veya gecenin hiçbir anı yoktur ki doktora ihtiyaç duymayalım. Yürüyüş yaparken, otururken, merhem sürerken veya banyo yaparken, bir şeyler yiyip içerken, uyurken veya uyanırken, hasılı bütün bir yaşam boyunca, hangi meslekten olursak olalım, tavsiyeye ihtiyaç duyarız."[15] Kendini yönetme ve yönetilme sanatlarını tarif eden bu fikir, nihayetinde şudur: Her an, yaşamın her veçhesinde, her ânında, hangi işle meşgul olursak olalım, ne yapılması gerektiğini bize söyleyen bir kural olmaksızın yaşamamız, *bios*'u -yaşamı- olması gerektiği gibi sürdürmemiz mümkün değildir. Her an neyin

14 Athénée, Oribase içinde, *Collection des medecins grecs et latins: Livres incertains*, haz. ve çev. H. C. Bussemaker ve C. Daremberg, III (Paris: Imprimerie impériale, 1858), s. 164.

15 A.g.y. Ayrıca Foucault, Athenaeus hakkında bu noktayı, *Histoire de la sexualite: Le souci de soi* (Paris: Gallimard, 2000), s. 123'te de tartışır; Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi 3*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Afa, 1999).

yapılması ve neyin yapılmaması gerektiğine karar vermeyi sağlayan bir kurallar sistemi olmadan, olağanüstü ayrıntılı bir kodlama olmadan yaşayamayız, *bios*'u sürdüremeyiz. Dolayısıyla mütemadiyen tavsiyeye -elimizdeki örnekte söz konusu olan tıp olduğu için, tıbbi tavsiyeye- ihtiyaç duyarız. "Öyleyse bütün yaşamımız boyunca tavsiyeye ihtiyaç duyarız, bu yaşamı yararlı bir şekilde kullanmak, musibetlerle karşılaşmamak için tavsiyeye ihtiyaç duyarız. Gelgelelim bütün bu ayrıntılar için doktora başvurmak hem yorucu hem de imkânsızdır."[16] Öyleyse mesele açıktır, yaşamımızı baştan sona, sabit ve ayrıntılı bir davranış koduyla düzenlemeye ihtiyacımız vardır. Bu koda yalnızca tıp bilgisi sahiptir: Öyleyse her an ne yapılması gerektiğini bize söyleyecek bir tür tıbbi yaşam rehberine sahip olmak gerekir. Her an tavsiyeye ihtiyaç vardır ve bu elbette imkânsız olacağından, bu bilgiyi hem bilgi hem de öğüt biçiminde verecek bir hocadan bunu öğrenmek gerekir ve bunu bir kez edindiğimizde, artık kendi kendimizin danışmanı haline gelebiliriz.

Böylece antik dönem rehberlik pratiğinde bu kılavuzluğun izlediği süreci, genel eğriyi görüyorsunuz. Diyebiliriz ki, burada tarif edilen biçimiyle bu hâkimiyet ilişkisi tamamen, gayet iyi bildiğiniz bir biçimi, örnek alır: pedagoji. Öğrenci ve hoca ilişkisinde öğrenci, bir süreliğine bir ustanın otoritesine teslim olmayı kabul etmek suretiyle kendisi de sırası gelince usta olabilecek, yeteneklerinin, sağlığının, bedeninin hâkimi, kendi kendisinin hâkimi, nihayet, eğer isterse ve bu yeteneğe sahipse, başka öğrencilerin hocası olabilecektir. Öyleyse hâkimiyetin edinilmesi gerekmektedir.

Gelgelelim, bireylere yol göstermeyi esas alan bu pedagojik model, kanaatimce, manastır düzeninde sekteye uğrar. Bu ünlü antik pedagoji yahut psikagojinin tarihindeki gerçek bü-

---

16 Athénée, Oribase içinde, *Collection des médecins grecs et latins. Livres incertains*, s. 164.

yük kopuş burada meydana gelir. Kanaatimce, antik dönemdeki pedagojik ilişki biçiminin manastır düzeni tarafından sekteye uğratılması, itaat katmanının, *obedientia*'nın takdim edilmesi, araya sokulması sonucunda gerçekleşir, ki sonuçları muhtemelen vahim olacaktır. Bu usta-çırak ilişkisinin pedagojik anlayıştan uzaklaştırılması, manastır pratiğinin mutlak surette ayırt edici özelliklerinden birini oluşturur.

Antik döneme has bütün bir pedagojik ilişkiyi yeni baştan kurgulayacak ve aynı zamanda yerle bir edecek bu itaat ilişkisi veya itaat zorunluluğu nasıl bir şeydir? Bu itaat ilişkisi nasıl ortaya çıkar?

Öncelikle şu ilkede ortaya çıkar: Her durumda ve her zaman, insanın bir yol göstericiye ihtiyacı vardır. Ayrıca manevi kılavuzluk hakkında bin yıldan uzun bir süre boyunca tekrar edilecek bir vecize vardır. İncil'in *Özdeyişler* bölümünden ödünç alınan bir vecize, daha doğrusu bir pasajdır bu: "Bir yol göstericisi olmayan -daha doğrusu, yönetilmeyen- kişi, kuru bir gazel gibi yere düşer."[17] Bu, elbette, yeni başlayanlar için doğrudur. Acemiler için doğrudur—Cassianus'un *Institutions* yapıtında bir bölüm tamamen, acemileri yönetmesi gerekenlerin onların sorumluluğunu üstlenmesi meselesine

---

17 Michel Snellart, *Securite, Territoire, Population* s.191 n. 20'de Foucault'nun sözünü ettiği cümlenin ne (*Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*'te kaynak olarak gösterilen) "Özdeyişler" ne de (*Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta kaynak olarak gösterilen) "Mezmurlar" içinde yer almadığını tespit eder. Cümlenin "iki ayrı pasajın bileşiminden türemiş olabileceğini" belirtir: 1) Özdeyişler 11:14 "yol göstereni olmayan ulus yıkılır/danışmanı bol olan zafere gider." ve 2) Yeşaya 64:6 "Yaprak gibi soluyoruz." Eğer bu hipotez doğruysa ikinci pasajın kaynağı Mezmurlar 1:1-3 olabilir. Gelgelelim Foucault'nun bu seminerde kullandığı diğer alıntılar göz önünde bulundurulduğunda, I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient atrefois* (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955), s. 169'a başvurmuş olması da muhtemel görünmektedir. Burada Dorothée de Gaza'nın bir sözü aktarılmakta ("Özdeyişler'de denir ki: yöneticileri olmayanlar gazel gibi düşer; kurtuluş bolca tavsiye almaktan geçer") ve sözün kaynağı olarak Özdeyişler 11, 14, 70 ("yönetilmeyenler gazel gibi düşer") gösterilmektedir. Foucault aynı deyişi şu eserinde de kullanır: *L'herméneutique du Sujet*, s. 38; Türkçesi: *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2015).

ayrılmıştır. İntisap ettikleri anda, bir rehber birkaç gün boyunca acemilerle ilgilenir; ardından, yeni bir rehber onlarla onar kişilik küçük gruplar halinde daha uzun zaman boyunca meşgul olacaktır.[18] Burada bazı felsefe okullarının organizasyon modelini görüyoruz: Antik dönem felsefe pratiğindeki hoca-öğrenci ilişkisinin parçası olan, olağan bir sorumluluk alma türü vardır. Gelgelelim tamamen manastır kurumuna özgü olan, acemilikten çıktıktan sonra bile kişinin rehberlik ilişkisinin en azından belli bir biçiminden kurtulamamasıdır.[19] Antik dönemde, acemilere yol gösterecek bir rehber tayin edildiği halde rehberliğe mahsus böyle bir kurum yoktu. Antik dönemde böyle bir durum geçerli değildi. Oysa manastır yaşantısını konu alan bütün menkıbe derlemelerinde, gerek *Apophtegmata* gerekse *Conferences*'ta, bir kişi kendi ken-

---

18 Cassianus, *Institutions cénobitiques*, IV ("De la formation de ceux qui renoncent [au monde]"), 7. kısım, s. 131: Böylece bir kişi kabul edildiğinde, sözünü ettiğimiz dirayet imtihanında kendisini kanıtlayıp, kendi giysilerini bir yana bırakıp manastırın esvabına büründüğünde, doğrudan kardeşler cemaatine katılmasına izin verilmez, ancak manastırın girişinden pek uzak olmayan bir yerde ikamet eden ve seyyahlar ve yabancılardan sorumlu olan, özellikle onları karşılayıp onlara misafirperverlik göstermeyi üstlenmiş bir ağabeyin sorumluluğuna verilir. Orada bütün bir yıl hizmet edip, hiç şikâyet etmeden seyyahlarla ilgilendikten ve böylece tevazu ve sabır üzerine ilk eğitimini aldıktan ve oradaki uzun çıraklığında kabul gördükten sonra, kardeşler cemaatine kabul edilmek üzere olduğu sırada, bir başka ağabeyin sorumluluğuna verilir. Kendisine *abba* tarafından emanet edilen on genç kardeşten sorumlu olan bu ağabey, "Çölden Çıkış" kitabında okuduğumuz üzere Musa'nın yerleştirdiği bir adet gereğince, hem onlara hocalık eder hem de onları idare eder.

19 Bkz. Cassianus, *Institutions cénobitiques*, IV ("De la formation de ceux qui renoncent [au monde]"), 37. kısım, s. 177 vd: Zira sinsi Şeytan daima peşimizdedir, yani pusuya yatmış, sonumuzun gelmesini beklemektedir ve hayatımızın son anına dek bizi alaşağı etmeyi planlar. Bu yüzden, bütün bu çabalara layık bir son, onları taçlandırarak tamamına erdirmedikçe ve şimdi onun huzurunda benimsediğin İsa'nın tevazu ve fukaralığını yaşamının son anına dek devraldığın biçimde sürdürmedikçe, iyi bir başlangıç yapmış ve inzivanın başlangıcında işe dört elle sarılmış olmak fayda etmez. Bunu başarabilmek için her daim yılanın başını -yani düşüncelerinin başlangıcını- gözetim altında tutmalı ve ağabeyine anlatmalısın. Böylece, eğer bunları çekinmeden, eksiksiz olarak ağabeyine ifşa edersen Şeytan'ın tehlikeli girişimlerini bertaraf etmeyi öğreneceksin.

disinin hocası haline geldiğine inandığı anda ve öğrenci-hoca ilişkisini geride bırakarak en azından bir başka kişiye hocalık edebilecek hale geldiğine inandığı anda, artık başkasına ihtiyacı kalmadığına, dolayısıyla kendi kendisini yönetebileceğine kâni olduğunda, tam o anda düşer. Azizlik yolunda en ileriye ulaşmış olanın düşüşü, kendisi bunu kabul etmese de, yönetilme ihtimalini veya zorunluluğunu artık kabul etmese de, kendi kendisinin hâkimi olsa da veya olmak istese de, bu düşüş ihtimali daima mevcuttur. Öyleyse, rehberliğin herkes için yaşamının sonuna dek kurumsallaştığına dair tanıklık olmasa da, rehberliğin geçici olamayacağı, her halükârda bütün ruhların temel, sürekli ve mütemadi bir rehberlik ihtiyacı içinde olduğu ilkesi bariz biçimde görülür. Aslında burada söz konusu olan, gayet iyi farkına vardığınız gibi, mükemmellik durumuna dair fikirdir. Birtakım antik dönem filozofları veya felsefe okulları bu konuda ne söylemiş olurlarsa olsunlar, Hristiyan keşişi için mükemmellik durumu yoktur. Birtakım irfâniyeciler [*gnostiques*] veya ikilikçiler bu konuda ne söylerse söylesinler, mükemmellik durumu yoktur. Yönetilebilirlik ilkesinin veya bireyin yaşamı boyunca daima bir rehberlik ilişkisi içinde bulunma zorunluluğunun tasdik ettiği ve örnek teşkil ettiği şey budur.

İnsanın daima yönetilme ihtiyacı içinde olduğunun kabulü hakkında size bir tek örnek vermekle yetineceğim. *Apophtegmata*'da rastgeldiğimiz ve Cassianus'un en az iki yerde tekrar ettiği bir menkıbe bu.[20] Keşiş Pinufius öylesine dikkat çekici bir kutsiyet mertebesine ulaşmıştı ki, ona danışmak isteyen, rehberliğe ihtiyacı olan insanları etrafına cezbediyordu. Kutsiyetiyle öylesine ün salmıştı ki bulunduğu manastırda onu başrahip ilan etmek istiyorlardı. Fakat o kendisini ne zaman bu durumda bulsa bulunduğu yerden kaçıyor, başka bir

20 Jean-Claude Guy'e göre, *Institutions cénobitiques*'te Pinufius hakkında anlatılan hikâye "Cassianus tarafından neredeyse kelimesi kelimesine *Conferences*, XX, 1, 2–5'te tekrar edilir." *Institutions cénobitiques*, s. 165, n. 1.

manastıra gidip saklanıyor, orada bahçıvanlık, aşçılık gibi en mütevazı işlere talip oluyordu. Ne var ki, ermişliği her defasında ayyuka çıkıyor, böylece yeniden, ondan rehberlik talep eden yeni öğrenciler etrafını sarıyordu. Bunun üzerine oradan da kaçıyordu. Şu halde Pinufius, ne başkalarının nezdinde ne de kendi nazarında, hiçbir zaman nihai bir ustalık durumuna eriştiğini zannetmemek gerektiği ilkesine örnektir. Kişi asla ustalık durumuna eriştiğini zannetmemelidir. Öyleyse bir başkasıyla ilişkide daima böyle bir bağımlılık ve teslimiyet durumunda bulunmak gerekir.

İtaatin veya ötekiyle kurulan usta-çırak ilişkisinin bu sınırsız niteliğinin ardından gelen ikinci özellik, manastır yaşamında itaatin şeklî bir ilişki oluşudur. Şunu kastediyorum: Hatırlayacaksınız, antik dönemde bir hocanın peşinden gitmek, öğrenciden daha yetenekli olan hocanın sahip olduğu belli bir bilginin, belli bir yeteneğin aktarımını amaçlıyordu. Geçici bir teslimiyet sayesinde, öğrencinin geçici bir süreliğine hocaya kulak vermesi sayesinde, hocanın bu bilgisi, hocanın bu yeteneği öğrenciye aktarılıyordu. Hocanın yetkisi, yetkinliğe -teknik yetkinlik veya bilgeliğe- dayanıyordu. Oysa manastır düzeninde itaat, itaat edilen kişinin değerine bağlı olmayan, itaat edilen emrin doğasına, hatta niteliğine bağlı olmayan bir pratiktir. İtaatin değeri, esasen, itaat etme eyleminin kendisinden kaynaklanır.

Önemli bir noktadır bu. Elbette mümkün olan en iyi rehberin yönetimine girmeye çalışmak gerekir. Peki ama manastır pratiğinde, "mümkün olan en iyi rehber" ne anlama gelmektedir? En az merhametli, yani öğrenciye en az serbestlik tanıyacak, yani onu en çok tahakküm altına alacak olandır. Hatta daha da ileri gitmek gerekir. Ermişlik yolunda ilerlemeyi sağlayan şey ve dolayısıyla yaşama ve hakikate götürecek yolda ilerlemeyi sağlayan şey, verilen emir her ne olursa olsun, karşınızda hangi hoca olursa olsun, itaat etmektir. Hangi hoca olursa olsun. Gerek *Apop-*

htegmata'da gerekse Cassianus'ta, hocası kötü bir hoca olduğu için, hocası adaletsiz olduğu, merhametsiz olduğu, öğrencilere saçma emirler veren bir hoca olduğu için, yani aslında, hocanın kim olduğunun bir önemi olmadığı için ermişlik yolunda çok hızlı ilerleyen öğrencilere dair bir dizi örneğe rastlanır.

Şu meşhur örnek gibi: Karakterin adını hatırlamıyorum, bir kadın, zengin bir kadın inzivaya çekilmeye karar verir ve bunun için tanımadığı birinin hizmetçisi olmayı kabul eder. Ona adil davranan bir hanıma düşer, yufka yürekli değildir ama adildir bu kişi. Bunun üzerine piskopostan kendisine bilhassa adaletsiz ve merhametsiz bir rahibe bulmasını ister ve onun bütün kaprislerine itaat eder, böylece hizmet ettiği kişinin adaletsizliği sayesinde selamete kavuşacaktır.[21] Ayrıca saçma emirlere dair hikâyelere de hem *Apophtegmata*'da hem de Cassianus'ta sıkça rastlanır. Rahip Jean'ın şu hikâyesi gibi: Ermişlik yolunda müridi olduğu bir keşiş, bir gün ona çölde, bütün su kaynaklarından ve kuyulardan çok uzakta, kuru bir dalı toprağa dikmesini ve günde iki kez onu sulamaya gitmesini emreder, böylece dalın yeşereceğini vadeder. (…) Bundan sonra ne olduğunu tahmin edersiniz: Bir yılın sonunda dal hâlâ kupkurudur. Hocası Rahip Jean'ı dalı yeterince sulamamakla suçlar, bunun üzerine Rahip Jean bir yıl daha dalı sular. Ve tabii ki ağaç sonunda yeşerir, kupkuru dal sonunda çiçek açar.[22]

---

21 Cassianus, *Conférence de l'abbé Piamun*, "Des trois sortes de moines", *Conferences*, cilt 3 ("Sources chrétiennes" no. 64), XVIII, 14. kısım, s. 101–7.

22 Jean-Claude Guy'e göre, itaatkârlığı konu alan Batı edebiyatında bu hikâyenin birden çok biçimi sıkça nakledilir. Cassianus'un sunduğu ilk biçimi, "dördüncü yüzyılda Mısır'a özgü manastır yaşantısının en ünlü figürleri arasında sayılan", 305 dolaylarında doğan ve 395'te ölen Jean de Lycopolis'ten bahseder. (*Institutions cénobitiques*, s. 152, n. 2). *Apophthegmata patrum*'da aktarılan ikinci biçiminde, hikâye 339 dolaylarında doğan ve 409'da ölen Scete'li John Colobos'a atfedilir (*Les Apophtegmes des Peres: Collection systématique. Chapitres I–IX*, çev. ve notlarla birlikte açıklayan, Jean-Claude Guy [Paris: Editions du Cerf, 1993], s. 66–68); bu ikinci versiyonda, kök salıp meyve veren çubuğun mucizesi öyküye eklenir. Daha geç ve daha gelişkin bir versiyonu yedinci yüzyılda Zacharias tarafından Jean

Küçük oğluyla birlikte bir manastıra intisap eden Patermutus'un hikâyesi de benzerdir. Amirlerinin emirlerine itaat ettiğini kanıtlaması için, oğlunu götürüp nehirde boğması istenir. Patermutus söyleneni yapar, oğlunu boğmaya gider, fakat anlaşılan, tam o sırada manastırın başrahibi gelip onu durdurur.[23] Burada, bu iki hikâyede -çiçek açan kuru dal ve Patermutus'un hikâyesinde- sizin de benim kadar fark ettiğiniz gibi, Kutsal Kitap'ın büyük motiflerini görmek mümkündür. Ancak bunun nedeni, Kutsal Kitap figürlerinin -kuru dalı sulayan Rahip Jean, oğlunu kurban eden Patermutus[24]- burada mevcut olması veya bu karakterlerin Kutsal Kitap'taki ermişlerin veya ermişlik yolunda çok ilerlemiş figürlerin birer kopyası olması değildir. Bunun nedeni, Kutsal Kitap figürlerine nazireyle katışıksız bir itaat biçimine, meşruiyetini emrin içeriğinden değil, yalnızca emre riayet etmekten alan bir itaat biçimine kendilerini adamış olmalarıdır. Belirsiz bir *x*'e itaat, her koşulda itaat ilkesidir bu.

Colobos'un Kıptî methiye üslubunda verilir (a.g.y., s. 254-57). Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta hikâyenin ilk biçimini aktarır. *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*'te ise ikinci versiyona atıfta bulunur. Jean-Claude Guy'e göre (*Institutions cénobitiques*, s. 156-57, n. 1), *Apophtegmata patrum*'da aktarılan biçiminin Cassianus'tan alınmış olması muhtemeldir.

23 Cassianus, *Institutions cénobitiques*, s. 160–63. Hikâyenin Cassianus'un aktardığı biçiminde, kardeşler "az önce fırlatılan çocuğu" çıkarmak için "derhal ırmağın yanına gönderildiler", böylece "babanın sadakatiyle zaten yerine getirdiği, ağabeylerin nihai emrinin gerçekleşmesini" önlediler. Jean-Claude Guy, benzer bir hikâyenin "inziva yaşamı çerçevesine tekabül eden farklı bir geleneğe uyarlanmış biçiminin vecizeler derlemesi içinde bulunabileceğini" belirtiyor: *Alphabeticon*, sisoès 10 (*Patrologia Graeca* 65, 393 C) ve *Systématique*, XIV, 8 (*Patrologia Latina* 73, 949 D). Foucault bunu aynı zamanda, *Histoire lausiaque*'te anlatılan Lucius'un imtihanı olarak aktarıyor; Michel Snellart'a göre ise o yapıtta yer almamaktadır (*Securite, Territoire, Population*, s. 180 ve 191, n. 33).

24 Cassianus, Patermus'un kurbanını açıkça İbrahim'in hikâyesiyle ilişkilendirir. *Institutions cénobitiques*, s. 162–63: "adamın imanı ve sadakati Tanrı'yı öylesine hoşnut etmişti ki derhal ilahî tanıklıkla tasdik edildi. Patermus'un bu itaatiyle İbrahim peygamberin amelini gerçekleştirdiği, ağabeye o anda ayan oldu. Ve kısa bir süre sonra o başrahip bu dünyadan göçüp İsa'ya kavuşmak üzere iken, onu bütün ağabeylere tercih ederek halefi ve başrahip olarak manastıra yadigâr bıraktı."

Yine de burada dikkatli olmalıyız: Antik dönem pedagojisinin de bütünüyle ve mutlak surette yabancısı olduğu bir şey değildir bu. Örneğin *Sokrates'in Savunması*'nda, *didaskalia* ile *opheleia* arasındaki farkı açık olarak görürüz. Hocanın yalnızca öğretmesi -*didaskalia*, sahip olduğu bilgiyi ona sahip olmayan öğrenciye aktarması- değil, aynı zamanda faydalı olması, yani öğrenciye, erdem yolunda ilerlemesini sağlayacak birtakım alıştırmalar yaptırması gerekir, ki bir bilginin aktarımı veya daha büyük bir beceriden daha az beceriye doğru bir aktarımdan ibaret değildir. Bununla birlikte, Cassianus'ta olduğu gibi *Apophtegmata Patrum*'da da hocanın öğrenciye asla bir şey öğretmediği çok defa vurgulanmıştır. Daha büyük beceriye sahip olan hoca, ne yapılması gerektiğini bilgi veya öğütler biçiminde öğretecek kişi değildir asla. Daha ziyade, öğrenciyi bir dizi imtihana tabi tutar, ki her biri birer itaat sınavıdır.

Bu itaatin üçüncü özelliği—hatırlayacak olursak, ilk özelliği sürekli ve sınırsız olmasıdır; ikinci olarak, biçimseldir; ve nihayet üçüncü özelliği: Meşruiyetinin kendinden menkul oluşudur. Kendinden menkuldür çünkü manastır kurumunda itaatin gerçekte tek bir amacı, tek bir ereği vardır. Ki bu da öğrenciyi nereye götürmektir? İtaatkâr olmaya, daimi bir itaat durumunda var olmaya. Ve bu daimi itaat durumu -ki bir hocaya itaat ilişkisinin sonu değil, aksine daimi amacıdır- üç erdem biçiminde ortaya çıkar. Bunları kesin bir biçimde tarif etmenin önemli olduğunu düşünüyorum.

Sürekli itaat sınavının[25] kişiyi götürdüğü itaat durumu, *humilitas*, yani alçakgönüllülük biçiminde belirir. Kişinin kendisini başkalarının arasında daima sonuncu olarak görmesidir bu. Sonuncu olmak demek, herkesin, her kim olursa olsun, size emir verebileceğini ve bu koşullar altında bu emirlere uymak zorunda

25 İtaat kavramının önemi hakkında bkz. Foucault, *Securite, Territoire, Population*, s. 180. Snellart, Foucault'nun, bu seminerlerin notlarında, "état" sözcüğünü yuvarlak içine alarak derkenara "önemli kavram" diye not düştüğünü tespit eder.

olduğunuzu düşünmektir. Başkasıyla kurulan bu itaat ilişkisinde bu başkası, tekrar edecek olursak, sahip olduğu beceri veya değer temelinde değil, herhangi bir başkası olarak tanımlanmıştır. Kişi kendisinden başka herkese itaat etmelidir. *Humilitas* budur.[26]

İkinci veçhe, *patientia*'dır, verilen bir emre asla karşı gelmemek anlamına gelir. Aziz Nil şöyle yazıyordu—gayet iyi bildiğiniz gibi bu cümle tarihsel bir önem kazanacaktır: "Cansız bir gövdeden veya bir sanatçının kullandığı hammaddeden farksız olmak, bir ceset gibi, cansız bir gövde gibi olmak, bir başkasının elinde hammadde gibi olmak ve asla karşı koymamak."[27] Bu ilkeyi açıklamaya yarayan örnek, menkıbe yahut *exemplum*, hattatın hikâyesidir. Kutsal Metni tekrar tekrar kopyalamak, ilahi söylemenin ve toplu ayinlerin dışındaki en ulvi, en aziz, en mukaddes faaliyetti. İyi hattat, hocası kendisine seslendiği anda, o sırada parşömeninin, papirüsünün üzerine en kutsal harfleri, hatta Tanrı'nın ismini yazmakta dahi olsa, hocasının emrini işittiği anda dividini kaldırıp kendisine verilen emre itaat etmeye giden kişidir.[28] Yani, emre karşı koymaz. Burada

---

26 *Humilitas* hakkında bkz. Cassianus, *Institutions cénobitiques*, IV ("De la formation de ceux qui renoncent [au monde]"), 39. kısım, s. 181: Tevazu ise şu göstergelerle kanıtlanır: ilk olarak, eğer bir kişi benliğinde bütün arzuları öldürmüşse; ikincisi, ağabeyine yalnızca bütün amellerini değil, bütün fikirlerini de ifşa ederse; üçüncüsü, kendi kararıyla hiçbir işe kalkışmayıp her şeyi ağabeyinin hükmüne bırakır ve onun emirlerini can kulağıyla dinlerse; dördüncüsü, her bakımdan zarif bir itaat ve yılmaz bir sebatı muhafaza ederse; beşincisi, hiç kimseyi incitmez ve kimse kendisini incittiğinde tasalanmazsa; altıncısı, genel kuralların ve atalarımızın cevaz verdikleri hariç hiçbir amel işlemez ve aklından geçirmezse; yedincisi, sadelikle yetinir ve nafile bir işçi olduğunun bilinciyle kendisine sunulan şeylerin hiçbirine layık olmadığını aklında tutarsa; sekizincisi, herkesten aşağı olduğunu yalnızca diliyle söylemekle kalmayıp yüreğinin derinliklerinde de buna inanırsa; dokuzuncusu, dilini tutar, boşboğazlıktan uzak durursa; onuncusu, olduk olmadık yerde gülmekten kaçınırsa...

27 Nilus [Evagrius Ponticus], *Logos Asceticos*, 41. bölüm, *Patrologia Graeca* 79, 769D–772A, akt. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, s. 190.

28 Cassianus, *Institutions cénobitiques*, IV ("De la formation de ceux qui renoncent [au monde]"), 12. Bölüm, s. 137: "mesela, yazı yazmaya dalmış bir kişi, başladığı mektubu bitirmeye cüret etmez, duvara vurulduğunu işitir

her tür özerk iradenin lağvedilişi söz konusudur. Herhangi bir başkasıyla kurulan ilişki, özerk iradenin lağvedilişi.

Herhangi bir başkası ile kurulan ilişki tarzı olarak *humilitas*'tan sonra, özerkliğin ortadan kalkması olan *patientia*'dan sonra gelen üçüncü erdem: En ilginç, en çelişkili, en temel erdem *subditio*'dur ve teslimiyet, teslim olmak anlamına gelir. Çok önemli bir kavramdır bu.

Çok önemlidir çünkü antik dönem siyasi, ahlaki, felsefi düşüncesine has, kanuna teslim olma fikrinin karşıtıdır, karşıtı olarak ele alınmalıdır. Antik dönem, itaat ilkesine yabancı değildi kuşkusuz, ama orada itaat edilmesi gereken şey neydi? İtaat edilmesi gereken şey kanundu. Burada, *subditio*'da, yani teslimiyette söz konusu olan şey ise zorunluluklar ve yasakları düzenleyen kod olarak anlaşılan yasaya itaat değildir. Söz konusu olan aslında itaat ilkesinin bütün davranışlara nüfuz etmesine izin vermektir. Kişi, âdeta, bir başkası tarafından emredilmiş olmayan hiçbir şeyi yapmamalıdır. Aziz Basilius'un çok temel cümlesi şöyle der: "Bütün eylemler, bir amirin emri veya izni olmadan yapılmış *bütün eylemler* bir küfürdür ve iyi gibi göründüğünde bile, kişiye yarar sağlamak yerine onu ölüme götürecektir."[29] Öyleyse, şu veya bu şekilde bir başkası tarafından emredilmiş olmayan hiçbir şey yapılmamalıdır. Aziz Barsanouphios da[30] -bu

---

işitmez cümlesine noktayı bile koymadan yerinden fırlar. Niyeti işini baştan savmak değil, var gücüyle, pür heves itaat erdemini yerine getirmektir..." Jean-Claude Guy'e göre, "*Apophthegmata patrum*'da tam bu genel ilkeye tekabül eden bir örnekten bahsedilir: Silvain'in öğrencisi Marc." Ayrıca bkz. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, s. 200; burada *Patrologia Graeca* 65, 273D–296A'ya atıfta bulunulmaktadır. Foucault, *Securite, Territoire, Population*, s. 179'da da aynı örneği kullanır.

29 Basilius, *De renunt. saec.*, n. 4, *Patrologia Graeca* 31, 363B, akt. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, s. 190–91 ("Bir amirin emri veya izni olmadan gerçekleştirilen her amel bir küfürdür ve görünüşte iyi olsa da kişiye fayda getirmek bir yana, ölümüne yol açar.")

30 Aziz Barsanouphios, beşinci ve altıncı yüzyıllarda, Gazze bölgesindeki bir manastırın yakınında yaşamış ve Gazzeli Jean ile mektuplaşmış bir münzeviydi. Jean de Gaza, *Correspondance* (Paris: Editions du Cerf, ("Sources chrétiennes" sayı 426, 427, 450, 451, 468), 1997, 1998, 2000, 2000, 2002).

Cassianus'un *Conferences*'ında[31] aktarılmaktadır- bilgenin izni olmadan gençlerin hücrelerini terk etme cüreti göstermemeleri, bununla kalmayıp, doğal ihtiyaçlarını gidermeleri gerektiğinde bile amirlerinin iznini verili kabul etmemeleri gerektiğini söyler. Şu halde kişi iradesinden o derece vazgeçmelidir ki, bir emri uygulamak dışında hiçbir davranış göstermemeli, yaşam boyunca, varoluş boyunca, gün boyunca, gece boyunca, hiçbir şey yapılmamalıdır. Bir başkasının, başkalarının, bir *x* kişisinin iradesinin bütün varoluşa, bütün eylemlere böylece topyekûn nüfuz etmesi, bu hal, bana kalırsa, bu *subditio* kavramının nüvesinde yatan şeydir. Böyle bir itaat ile yasaya itaat etme fikri arasındaki karşıtlık önemlidir—yasa, sizi bir şey yapmaya mecbur eden veya bir şey yapmaktan men eden şeydir; dolayısıyla, bunun dışında özgür olduğunuzu ima eder. Manastır düzenine has *subditio* ile Greko-Romen topluma has yasaya teslim olma arasında derin bir tezat vardır.

Önemli bir kavramdır bu, çünkü gördüğünüz üzere, bununla birlikte, antik dönem pedagojisinin amacı olan, kişinin kendi üzerindeki hâkimiyetinin tam zıddı bir noktaya varılır. Bu manastır pratiğinde tam zıt noktaya varmak söz konusudur, yani hiçbir zaman kendi üzerinde hâkim olmamak, bunun yerine, kendi üzerinde, kendiniz üzerinde daima hâkim olacak, üstelik her şeye hâkim olacak birinin bulunmasına yol açmak. Dolayısıyla kişinin kendisini irade olarak yok etmesi, kendisinden vazgeçmesi, irade sergilemekten ve benlik olmaktan, kendi iradesiyle kendisi olmaktan vazgeçmesi söz konusudur. Burada tövbeyi ve aynı zamanda keşişin tövbekâr yaşamını tarif eden bedenin öldürülmesi ile benliğin öldürülmesi arasında önemli bir geçiş -daha doğrusu önemli bir eşleşme- vardır. Bedenin öldürülmesinden benliğin öldürülmesine geçilir veya ikincisi ilkine eklenir:[32] Kişinin kendisini benlik olarak

31 Cassianus, *Institutions cénobitiques*, IV ("De la formation de ceux qui renoncent [au monde]"), 10. bölüm, s. 134–35.

32 Bkz. Cassianus, *Institutions cénobitiques*, IV ("De la formation de ceux qui

bertaraf etmesi gerekir. İşte bedenin öldürülmesi ile benliğin öldürülmesi arasındaki bu eşleşme, kanaatimce, bu itaat ilişkisinin nüvesini oluşturan şeydir.

Nihayet, bu itaat ilişkisinin tüm ayrıksılığıyla temel teşkil etmesinin üçüncü nedeni, bu *subditio*'yu meydana getirmek üzere, kişinin kendi iradesinin yerine daima bir başkasının iradesini koymasına veya kendisi yerine irade sergileyen ve onun varoluşunun bütün iradi eylemlerini teslimiyet eylemine dönüştüren birini koymasına yol açan, bunu mümkün kılan şey, anlaşıldığı kadarıyla bir zorunluluktur. Yalın ve açık bir zorunluluktur bu: konuşma zorunluluğu. Konuşmak zorundasınızdır, içinizden geçen her şeyi söylemeniz gerekir, yapmak istediğiniz her şeyi, arzuladığınız her şeyi, yapmayı tasarladığınız her şeyi, içinizde olup biten her şeyi, düşüncenizin bütün hareketlerini. Ve bu -*subditio*, yani başkasına teslimiyetin, benliğin reddinin, bir başkasına söze dökmek aracılığıyla gerçekleşmesi- Batı tarihi için mutlak surette temel teşkil ettiğine inandığım bir metinde çok açık ve sarih bir biçimde izah edilmiştir. Cassianus'un *Institutions* yapıtının IV. Bölümünde şu cümleleri okursunuz: Genç keşişlerin isteklerini yenmeyi öğrenmeleri için eğilimlerine en zıt emirlere

---

renoncent[au monde]"), 35. Bölüm, s. 175: Haç, bizim Tanrı korkumuzdur. Çarmıha gerilen biri nasıl ki hareket etme, zihninin bir hamlesiyle kol ve bacaklarını herhangi bir yöne çevirme yetisini artık yitirmiş olursa, biz de arzu ve ihtiraslarımızı kolayımıza gelen ve o anda hoşumuza giden şekilde değil, Tanrı'nın yasasına göre, onun bize çizdiği sınırlar içerisinde uygulamaya koymalıyız. Çarmıha raptedilmiş kişi nasıl ki mevcut gerçekliği artık müşahede etmez veya kendi duyguları üzerine düşünmez, yarını için üzülüp kaygılanmaz, mal arzusuyla depreşmez, gurur yahut hınç yahut hasedin hararetine kapılmaz, mevcut anda hor görüldüğü için üzülmez, geçmiştekileriyse hatırlamaz ve bedeni hâlâ nefes alıyor olsa da kendisini her açıdan ölü kabul eder ve can gözünü, varacağına emin olduğu yere çevirirse; Tanrı korkusuyla çarmıha gerilmiş bizlerin de aynı şekilde bütün bu şeylere karşı, yalnızca bedensel kötülüklere değil, bütün dünyevi şeylere karşı ölü olmamız ve can gözümüzü her an gidebileceğimizi ummamız gereken yere sabitlememiz gerekir. Böylelikle bütün cismani şehvet ve duygularımızı öldürmeyi başarabiliriz. İkincil kaynaklar için bkz. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, s. 160–67.

uymaları gerekir. Bu seviyeye kolayca erişebilmek için, yeni başlayanlara, hiçbir düşüncelerini -"*nullas cogitationes*," buraya geri döneceğiz, çünkü çok önemlidir- sahte bir utancın ardına gizlememeleri, yüreklerini sıkan hiçbir düşünceyi gizlememeleri; aksine, böyle düşünceler doğduğu anda onları büyüklere ifşa etmeleri öğretilmelidir.[33]

Mütemadi itiraf ilkesi, elbette, itaate ilişkin bu genel ilkeyle doğrudan bağlantılıdır.[34] Sınırsız itaat, biçimsel itaat, bir itaat *durumu*na dönüşmesi gereken itaat -*humilitas*, *patientia*, *subditio*- bütün bunlar zorunlu olarak söze dökmeyi gerektirir. İşte burada Batı kültürünün tarihinde temel teşkil eden bir şeyle karşı karşıya olduğumuz kanaatindeyim: Bunu, hâkimiyet ilişkisinde söze dökme hattının yön değiştirmesi olarak adlandırabiliriz.

Antik dönemde, konuşan kişi, elbette, hocaydı. Hoca, konuşan kişiydi—bunun en iyi kanıtı, öğrencinin hocasına duyduğu itaati açığa vurduğu eylemin, faaliyetin, tavrın Yunanca (*akouein*) sözcüğüyle ifade edilmesidir: Öğrenci dinleyendi. Dinlemek ve itaat etmek aynı şeydir veya bağlantılıdır. Bağlantılıdır, zira emir, söz faaliyetiyle ilişkilidir. Yöneten kişi konuşur, yönetilen kişi ise dinler. Ve bir kez daha, Sokrates zıt örnek gibi görünüyor olsa da, karşıtını tasdik eden sofistike bir tezatlıktır bu. Sokrates, kuşkusuz, öğrencisini konuşturur. Peki ama öğrencisini niye konuşturur? Çünkü bir an gelip öğrenci, nihayet, yolun sonunda, hakikati kendisi keşfetsin ve dile getirebilsin diye. Öğrenci hakikati söylediği anda, kendisine vâkıf -veya en azından, kendi bilgisine vâkıf- olabilecek noktaya bilfiil erişmiş olur.

---

33 Cassianus, *Institutions cénobitiques*, IV ("De la formation de ceux qui renoncent [au monde]"), 9. kısım, s. 133. Bu husus hakkında Jean-Claude Guy, "*l'ouverture de conscience*" [vicdanı açmak] olarak adlandırdığı şeyden bahseder. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, s. 152–77.

34 Bkz. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, s. 171 ve 200–201.

Öyleyse, antik dönemde söze dökme eylemi, hocadan dinleyen konumundaki öğrenciye doğru gerçekleşmekteyken, manastır kurumlarında gelişen yeni itaat ilişkisinde ise, tam aksine, tamamen zıt yönde bir işleyiş görülecektir. İtaat etmiş olmak için itaat etmek ve daima itaat durumunda kalmak için konuşmak şarttır. Kendi hakkında konuşmak şarttır. Hakikat söylemi bir süreçtir; kişinin kendisi hakkındaki hakikat söylemi -kendisi hakkında doğruyu söylemesi- başkasıyla kurulacak bir iktidar ilişkisine tabi olmanın vazgeçilmez bir koşuludur. Böylece, dinleyen ötekidir, konuşan ise teslim olan kişidir. Bu ters-yüz etme işleminde kültürümüzü kateden ve onun içinden yankılanan bütün tarihsel akisleri görüyorsunuz. Burada temel bir kopuş olduğu kanaatindeyim.

Bu noktada sorun şudur: Bu hakikat söylemi nasıl işleyecek? Ve bu itaat ilişkisinin, başkasıyla olan bu temel ilişkinin hakikat söylemi üzerinden ve onun aracılığıyla kurulması için, bu hakikat söylemi nasıl düzenlenmeli ve geliştirilmelidir?

* * *

Öyleyse, bu hakikat söylemi nasıl gerçekleşir? İtaat etmeyi öğrenmek ve itaat durumu denen şeye ulaşabilmek için kendi hakkında doğruyu söylemek, anlaşılan, iki şeyi gerektirir: Öncelikle, kendi kendinin muhasebesini yapmak; ikinci olarak, bunu sözlü bir eylemle bilfiil dile getirmek.

İlk olarak kendi kendinin muhasebesi. Burada çok karakteristik bir şey var: Vicdan muhasebesinin Hristiyanlık-öncesi antik dönemde veya her halükârda birtakım felsefe okullarında yaygın bir pratik olduğunu geçen sefer size göstermiştim. İlk dönem Hristiyanlıkta bu vicdan muhasebesinden hemen hiç bahis yoktur. Özellikle, size geçenlerde sözünü ettiğim tövbe ritüelleri, bireyden hiçbir surette şunu talep etmiyordu: "Kendini topla, günahların üzerine düşün, onları hatırlamaya çalış, sonra da bir başkasına anlat." Böyle bir şeye asla yer yoktu:

Tövbe ritüeli asla böyle bir süreçten geçmiyordu. Vicdan muhasebesinden hemen hiç bahis yoktu—birkaç referans hariç, ki size bunları aktaracağım çünkü tam da meydana gelecek dönüşümü, ancak manastır düzeniyle birlikte meydana gelecek dönüşümü ancak bunlar bir çerçeveye oturtmayı sağlıyor.

İskenderiyeli Klement'te kendini bilmenin önemli olduğu düşüncesine rastlarsınız: *auton gnonai—auton*, *heauton*. "Kendini bilmek neden önemlidir?" diye sorar İskenderiyeli Klement. Çünkü kişi kendisini bildiğinde, kendi içindeki Tanrı'nın farkına varır ve kendi içindeki Tanrı'nın varlığını fark ettiği andan itibaren kendisini Tanrı'ya benzer kılabilir.[35] Burada bir tür Platoncu farkına varış, hatırlama temasına rastlıyoruz: Antik dönem felsefe metinlerinde veya manastır düzeninde rastlanan türden bir vicdan muhasebesinden çok uzağız. Ayrıca Origenes'in bir metninde de bunu bulabilirsiniz—*Ezgiler Ezgisi* üzerine yorumun ikinci cildinde.[36] Bu metinde Origenes, *Ezgiler Ezgisi*'ndeki bir pasajı yorumlar. Pasajda şöyle denmektedir: "Eğer kendini bilmezsen, kendi güzelliğinin nedenlerini bilmezsen, akıbetin keçi ağılına varmak olur."[37] Origenes ise yorumunda, hem huzursuz hem de gezgin bir hayvan olan keçinin günahın timsali olduğunu

35 İskenderiyeli Klement, *Le pedagogue, Livre III,* çev. Claude Mondésert ve Chantel Matray, notlarla birlikte açıklayan H.-I. Marrou (Paris: Editions du Cerf, "Sources chrétiennes" no. 158, 1970), s. 13: "Anlaşılan bilgilerin en büyüğü kişinin kendine dair bilgisidir; zira kendisini bilen Tanrı'nın bilgisine sahip olur ve bu bilgiyle, Tanrı'nın suretini örnek alarak şekillenir."

36 *Foucault amfiye dönerek ekler: "İsteyenlere tam referansı verebilirim."

37 Origenes'in Ezgiler Ezgisi üzerine ikinci vaazında çocuklardan bahis yoktur. Foucault, Origenes'in *Homelies sur le Cantique des Cantiques*, Giriş, çev. ve notlandıran Olivier Rousseau (Paris: Editions du Cerf, "Sources chrétiennes" no. 37bis, 2007) yapıtından, I, 9'daki pasaja atıfta bulunuyor olabilir (s. 99): "eğer kendini bilmediysen, ey kadınlar içinde güzel olan, sürülerin arasına -koyun, kuzu sürülerinin değil- keçi sürülerinin arasına katıl da karnını doyur. O koyunları sağ tarafa koyacaktır, keçileriyse elbette sola… Tanrı der ki, "Sürülerin arasında nihayet kendini bulacaksın, koyun değil, keçi sürülerinin arasında; onların arasında yaşarken benim -yani İyi Çobanın- safında olamazsın."

söyler. Öyleyse kişi kendisini bilmediği takdirde günaha yuvarlanacaktır. "Bu bilgi nedir?" diye sorar Origenes. Şöyle bir yorum getirir: "Kendini bilmenin iki şekli vardır [...]: kendini özünde bilmek, kendini hislerinde bilmek."[38] İlk soru, kendini özünde bilmek (*ousia*): sorun, ruhun cismani olup olmadığını, basit mi yoksa mürekkep mi olduğunu, yaratılmış olup olmadığını, ebeveynden gelen tohumun içinde mi ihtiva edildiğini, yoksa sonradan mı gönderildiğini bilmek, idrak etmek, idrak edebilmektir. Öyleyse, gördüğünüz gibi, ruhun tabiatıyla ilgili temelde felsefi bir soru söz konusudur—Origenes'in kendini bilmek dediği şey budur. Ayrıca, kendini bilmenin başka bir biçimi daha olduğunu söyler, ki bu da kendi hislerini bilmek, hisler aracılığıyla kendini bilmektir: Hislerinin iyi olup olmadığını, ruhun amacından uzaklaşıp uzaklaşmadığını, kasten kötülük yapıp yapmadığını, kendisine hâkim olmayı bilip bilmediğini, öfkeden doğan hareketlerini kontrol edip edemediğini bilmek. Yani, gördüğünüz gibi, Origenes burada Stoacılarda rastladığımız ile birebir benzer bir pratiğe veya bir kendini bilme türüne atıfta bulunuyor. Sonuç olarak, İskenderiyeli Klement'te Platoncu hatırlama ilkesinin bir yankısına rastlıyoruz; Origenes'te ise Stoacılarda, örneğin Seneca'da görülen pratiklerin açık bir yankısını buluyoruz.

Buna karşılık daha geç dönemde yazılmış ve gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak manastır pratiğine dayanan metinlere baktığımızda ise vicdan muhasebesi -ruhun kendi kendisi tarafından sorgulanması- sorusunun hem önemli hem de

38 Origenes, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I. *Livres I et II*, çev., önsöz ve notlar Luc Brésard ve Henri Crouzel, Marcel Borret'in katkılarıyla (Paris: Editions du Cerf, "Sources chrétiennes" no. 375, 1991), s. 359 (II, 5, 7) ve 379 (II, 5, 21): "Bu durumda bana öyle geliyor ki ruh, kendine dair iki tür bilgi edinmeli: hem kendisinin kendi içinde ne olduğunu hem de nasıl gerçekleştiğini bilmeli; yani, hem özünde nasıl olduğunu bilmeli hem de hallerine göre nasıl olduğunu bilmeli;" ve: "Öyleyse ruh için bu şeyler, kendi bünyesinin neden meydana geldiğini, varlığının cismani mi yoksa manevi mi olduğunu, basit mi olduğunu yoksa iki, üç, yahut pek çok unsurdan mı oluştuğunu bilmesini sağlayacak belli bir benlik algısını içerecektir."

teknik bir soruya dönüştüğünü görüyoruz, ki olağanüstü derecede karmaşık (her halükârda az önce söz ettiğimiz, Origenes veya İskenderiyeli Klement'te rastladığımızdan çok daha karmaşık) teknik sorunlara yol açar. Buna, temelde iki biçim altında rastlıyoruz.

Öncelikle, akşam muhasebesi pratiği; her akşam yapılması gereken ve Pisagor ve Seneca'nın -en azından Pisagorcuların ve Seneca benzeri kişilerin- örneğini sundukları, formülünü sundukları vicdan muhasebesi. Bu akşam muhasebesinin bir tasvirini -daha doğrusu pek çok tasvirini- İoannis Hrisostomos'un çeşitli metinlerinde buluyoruz, ki bildiğiniz gibi, Aziz Eusebius ile birlikte Hristiyanlığın yetiştirdiği gelmiş geçmiş en nedamet bilmez gevezelerden biridir. Hrisostomos Hazretleri vicdan muhasebesine boyuna geri döner. Örneğin Dördüncü *Mezmur* üzerine bir vaazında şu sözlere rastlarsınız: "Kişi, gün içinde yaptıkları üzerine düşünmeden uykuya dalmamalı. Gündelik eylemlere dair akşamları vicdanından hesap sor ve günahkâr düşünceyi mahkûm et."[39] Akşam muhasebesinin Seneca'nın muhasebesine ne derece yakın olduğunu görüyorsunuz. *Tekvin* üzerine altmışıncı vaazda ise şöyle denmektedir: "Şahitlerin yokluğunda vicdanımızın mahkemesinde oturalım." Hrisostomos'ta, Seneca'da rastladığımız imgenin aynısına rastlıyoruz:[40] "Kişi kendi kendisinin

39 Jean Chrysostome, "Homélie sur le Psaume quatrième", *OEuvres completes*, cilt 8, çev. Abbé Joly (Nancy: Bordes, 1867), s. 157: Diyor ki, akşam yemeğinden sonra, uykuya çekildiğinde, yatağına uzanmak üzereyken, el ayak çekilip etrafa tam bir sükûnet çökmüşken, vicdanının mahkemesini uyandır, ondan hesapları kapatmayı talep et. Gün içinde ne düzenler tezgahladıysan, komşunu aldatıp ölümcül arzular aklından geçirip ne gibi kötü işler planladıysan, bunları o sessiz saatte ortaya dök, vicdanını bu isyankâr fikirler üzerinde hâkim kıl, onları yırtıp at, adaletli davran, sapkın niyetleri düzelt... Bunu gündelik pratiğin haline getir ve gün içindeki ihlalleri gözden geçirmeden uykuya dalma, ey fani mahluk, ki ertesi gün aynılarına teşebbüs etmeye yeltenmeyesin... Akşam vakti ruhunu hesaba çek, sapkın muhakemeni mahkûm et, onu bir darağacına asar gibi as, sorguya çek, bir daha asla bunlara teşebbüs etmemesini tembih et.

40 Seneca ve Aziz Hrisostomos'un vicdan muhasebesi kavramları arasındaki

yargıcı olmalı, her akşam kendi kendisinin yargıcı ve kendi kendisinin sanığı olduğu bir mahkemeye çıkmalıdır."[41] Hrisostomos'un bir başka metni: "Eğer günahlarını hafızandan kovarsan, Tanrı onları hatırlayacaktır. Eğer onları hafızanda saklarsan, Tanrı onları unutacaktır."[42] Demek ki Tanrı'nın hafızası ile insanın hafızası birbirinin zıddı ve tamamlayıcısıdır: sen unutursan, Tanrı hatırlar; sen hatırlarsan, Tanrı unutacaktır. Ruh, günahlarını kendi üzerinde saklar, rüyalar ise birer tanık gibidir. Aslında, metin çok karmaşıktır, yakından analiz etmek gerekir. Kişi günahlarını hatırlarken Tanrı'nın onları unuttuğu gibi bir fikir vardır. Peki, Tanrı bunları niçin unutur? Çünkü kişi günahlarını hatırladığı sırada ruh artık onları kendi üzerinde saklamaz. Oysa ruh günahları üzerinde tuttuğunda, ruh günahları hatırlamadığında, yani onları unuttuğunda, o anda, günahlar rüyalarda geri gelir ve rüyalar birer tanık görevi görür. Burada çok ilginç bir mekanizma var,

---

yakınlık hakkında bkz. Michel Foucault, "Technologies of the Self", Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton (haz.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (Amherst: Massachusetts Univ. Press, 1988), s. 16–49; yeniden basım Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault, 1954–1984,cilt 1*, (haz.). Paul Rabinow (New York: New Press, 1998), s. 223–51.

41 Jean Chrysostome, "Homily 60", *Homilies on Genesis*, 46–67. İng. çev. Robert C. Hill (Washington: Catholic University of America Press, 1992), s. 184–85:Gündelik olarak kendimizi sözlerimiz ve nazarımız hakkında hesaba çekelim ve kendimiz hakkında verdiğimiz hükümleri infaz edelim ki öte tarafta cezadan muaf olabilelim... Kendimiz hakkında hüküm verme konusunda ilk adımı tüm iyi niyetimizle kendimiz atıp, kimseye duyurmadan vicdan mahkemesini kuralım; sonra kendi düşüncelerimizi irdeleyip uygun bir hükme varalım ki zihnimiz böylece, yaklaşan cezanın korkusuyla sefilliğe direnebilsin ve dürtülerine hâkim olabilsin ve o her daim uyanık gözü akılda tutarak Şeytan'ın sırnaşmalarını uzak tutabilsin.

42 Jean Chrysostome, Homélie 24, "De Peccato et confessione", *Patrologie grecque* 63, 741. mektup: "Ey ruhun asaleti; günahın hatırası unutulmaz, bağışlandığında bile vicdanına bir tasvir gibi nakşolur. İşleyiş şudur: Günahı hafızanda tutarsan, Tanrı onu hatırlamaz; sen unutursan, Tanrı hatırlar. Yanlış bir şey mi yaptın? Onu hatırla ki Tanrı unutabilsin. İyi bir amel mi işledin? Onu unut ki, Tanrı onu sana hatırlatsın." (Çeviri için Bernard Coulie'ye teşekkür ederiz.)

ancak gördüğünüz üzere, hafıza ve rüyalar arasındaki ilişkiyi konu alan böyle bir metinde Pisagorcu yankı çok barizdir.[43] *Ellinci Mezmur* hakkındaki vaazda, yine, Hrisostomos'un vicdan muhasebesi hakkındaki şu sözlerine rastlarsınız: "Gündelik hesapları yazdığın bir defterin yok mu? Vicdanında bir defterin olması gerekir -*Ekhe biblion en to suneidoti*[44]- vicdanında bir defter olmalı ve oraya hatalarını yazmalısın. Yatağa yattığında, uykuya dalmadan önce, bu defteri çıkarıp içindekileri oku."[45] Sonuçta bu fikirle birlikte, şimdiden Stoacı pratikten uzaklaşmaya başladığımızı görüyorsunuz. İnsanın yanı başında daima küçük bir *notebook* bulundurması gerektiği fikri: olan biteni, yaptığı eylemleri, hatalarını, kötü düşünceleri olduğu gibi yazdığı küçük bir not defteri. Kişi bunları not etmeli veya not etmiş gibi yapmalıdır, der Hrisostomos. Derken, akşam olunca bütün gün olanların yazılı olduğu bu defteri çıkarmış gibi yapar, sonra onu tekrar yerine kaldırır.

Bu tema, insanın olan bitenleri olduğu gibi not etmek için yanı başında bir yazı tableti bulundurması gerektiği fikri, aslında bir manastır pratiğine naziredir. Bu pratiğe tanıklık eden *Vita Antonisi* adlı yapıtında Athanasios, Aziz Antonios'tan şu öğüdü aktarır: "Herkes gece ve gündüz yaptığı şey-

---

43 Jean-Pierre Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire et du temps", *Journal de psychologie*, 1956, s. 1–29, yeniden basım Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensee chez les Grecs*, cilt 1, (Paris: François Maspero, 1974), s. 80–107, özellikle s. 94 vd; Jean-Pierre Vernant, "Le fleuve 'amélès' et la 'mélété thanatou,'" *Revue philosophique*, 1960, s. 163–79, yeniden basım a.g.y. içinde, s. 108–23. Sonuncu makale *melētē*, *epimeleia*, *epimeleia mnēmēs*, *ameleia*, *amelētēsia* ve *amelētēsia mnēmēs* kavramları hakkında değerli bir tartışma sunar ve Foucault'nun kendine özen göstermeyi konu alan seminerlerinde geliştireceği bazı temaları haber verir.

44 Cümlenin tamamı şöyledir: "Eche biblion en tō suneidoti, kai graphē ta hamartēmata ta kathēmerina." (Emmanuel Francis ve Vincent Francis'e teşekkür ederiz.)

45 Jean Chrysostome, seconde homélie sur le Psaume 50, "In Psalmum Homilia", *Patrologie grecque* 55, 581. mektup: "Evinde gündelik muhasebeni tuttuğun bir defterin yok mu? Vicdanında da bir defter tut ve günlük günahlarını oraya yaz." (Çeviri için Bernard Coulie'ye teşekkür ederiz.)

lerin kaydını gündelik olarak tutsun. Herkes yazılı olarak not etsin."[46] Hrisostomos'un daha sonra bir tür mecaz olarak sunacağı şey -"Bir defteriniz varmış gibi yapın"- aslında Athanasios tarafından ortaya atılmış ve gerçek bir pratik, sağlam bir öğüt olarak Aziz Antonios'a atfedilmiştir. "Herkes eylemlerini ve ruhunun hareketlerini yazılı olarak not etsin"-yani sadece yaptıklarını değil, aynı zamanda ruhunun hareketlerini- "bunları yazılı olarak not etsin, sanki başkalarına anlatması gerekiyormuş gibi. Yazılı harf, arkadaşların yerine geçsin."[47]

Burada elimizde temel bir metin var. Demek ki yazmak şarttır. Demek ki kişinin yaptığı her şeyi yazması şarttır, demek ki ruhun bütün hareketlerini yazması şarttır. Peki, bunları yazmak niye şarttır? Çünkü yazıldığı andan itibaren, yazıya döküldüğü andan itibaren insan bunları sanki başkasına göstermiş gibi olur. İşte, inziva [*anchorèse*] ile cemaat [*cénobie*] arasında, yalnız yaşam ile komünal yaşam arasında yapılacak tercihle ilgili o bildik sorunun da burada gündeme geldiğini görüyorsunuz. Münzevi Aziz Antonios, halefleri olan Aziz Pakhomios ve Aziz Basilius'un müridi olan keşişlerden farklı olarak şöyle der: Yazdığı andan itibaren insan bir arkadaş bulmuş gibi olur, çünkü yazılı harfler okunabilir hale gelir,

46 İskenderiyeli Athanasios, *Vie d'Antoine*, Fr. çev., önsöz ve notlar G. J. M. Bartelink (Paris: Editions du Cerf, 1994), 55. Bölüm, s. 286, s. 7–9: "İmdi, gündelik olarak her biri kendisine gündüzün ve gecenin amellerini anlatsın.... Bu tespit bizi günahtan koruyacak bir uyarı görevi görsün: Sanki birbirimize hesap verecekmişiz gibi her birimiz eylemlerini ve ruhunun kıpırtılarını yazıp kaydetsin."

47 İskenderiyeli Athanasios, *Vie d'Antoine*, 25. bölüm, s. 286–87: Bunların ifşa edilmesinden bilhassa utanç duyarak, günah işlemeyi, hatta kötü bir şey üzerine düşünmeyi bırakırdık. Kim günah işlerken görülmeyi ister? Veya kim, günah işledikten sonra, bunun gizli kalması için yalan söylemeyi tercih etmez? Öyleyse, nasıl ki ... birbirimizi doğrudan izlediğimizde zina etmez idiysek, aynı şekilde, eğer kirli düşünceleri sanki birbirimize anlatıyormuş gibi kaydedersek, kendimizi onlardan kuşkusuz uzak tutarız. Bu kayıt, münzevi kardeşlerimizin gözlerinin yerine geçsin, ki biri bizi gördüğünde olduğu gibi yazarken de yüzümüz kızarsın ve kötü şeylere asla kapılmayalım.

herhangi bir başkası tarafından okunması muhtemeldir. Ötekiyle kurulan bu ilişkinin teminatı, ruhta geçen her şeyin yazı aracılığıyla kaydedilmesidir.

Burada, kanaatimce, Hristiyanlık-öncesi antik dönem felsefesinde rastlanabilecek türden benlik teknikleri yahut benlik teknolojileri ile, başkasıyla kurulan ilişkinin -ve başkasına teslim olmanın- temel teşkil ettiği, bütün yaşamı kapsadığı ve süreklilik arz ettiği yeni teknikler arasındaki dönüm noktasında bulunuyoruz tam olarak. Not defteri hakkındaki, yazı hakkındaki bu metinlerde karşımıza çıkan şey, her şeyin her zaman bir başkasına -bir başkası ve başkalığın ilkesi olan bir *x*'e- anlatılmasıdır: Kişinin yanı başında kendine ait bir hesap defteri bulundurma zorunluluğu, neden sonra bir başkası görsün diye. Aziz Athanasios'un metninde ortaya çıkan, manastır yaşamı içinde gelişimine tanık olunan bu unsurlar, Cassianus gibi biri tarafından, üstelik ayrıntısıyla, tasvir edilmiştir. Cassianus'un *Institutions* ve *Conferences* yapıtlarında vicdan muhasebesi nasıl gerçekleşir, daha doğrusu neyi içerir? Ayırt edici özellikleri nelerdir?

Ortaya atılması gereken ilk soru, vicdan muhasebesinin neyi ele aldığı sorusudur. Hatırlayacağınız gibi, Seneca örneğinde vicdan muhasebesi, yapılan eylemleri ele alıyordu; ayrıca bunlar kişinin işlediğini düşündüğü kabahatlerden ziyade, olması gereken şekilde davranmadığı, amaçlarını tam olarak elde edemediği, ilkelerden saptığı izlenimine kapıldığı anlardı. Her halükârda, söz konusu olan daima eylemlerdi, ilkelere kıyasla yargılanıp -bizzat Seneca'nın kullandığı sözcükle- ölçülen eylemler. Eylemler ile ilkeler arasındaki karşıtlık vicdan muhasebesinin hammaddesini, hedefini, uygulama sahasını oluşturuyordu. Peki, Cassianus'un tasvir ettiği vicdan muhasebesinde farkına varılması gereken şey nedir? Vicdanın amacı nedir? Metin bunu çok açıkça söyler: "*Nullas cogitationes*

celare, hiçbir düşünceyi, hiçbir tasavvuru gizleme."[48] Yani, bu muhasebenin asıl noktası bundan böyle eylemin bir ilkeye uygun olup olmaması değildir. Asıl nokta bizzat düşünce olacaktır: "Düşündüğüm neydi? Ne düşünüyorum?"

Actum'dan *cogitatio*'ya doğru gerçekleşen bu kayma -ki esaslı bir kaymadır- ne ifade eder? Manastır yaşamında eylemlerin bir sorun teşkil etmediği anlamına gelmez bu elbette. Evet, nihayetinde yasalara aykırı bir eylem vuku bulduğunda, eylem eğer ciddiyse keşişin kovulması veya her halükârda, eylem, kabahat, yahut ihlal eğer çok ciddi değilse, bir cezaya, tüm ayrıntısı kurallarla belirlenmiş bir cezaya çarptırılması söz konusu olduğundan, eylemler üzerinde düşünmeye yer yoktur. Ama vicdan muhasebesinde söz konusu olan şey bu değildir. Vicdan muhasebesinin odaklandığı şey *cogitatio*'dur. Peki *cogitatio*, düşünce, niye bu kadar önemlidir? Yanıt çok basittir, çünkü manastır yaşamının amacı müşahededir.[49] Müşahede; yani keşişin amacı, Tanrı'yı görme mertebesine erişmektir. Daha doğrusu, Tanrı'ya teveccüh mertebesine erişmek. Yani, ruhun nazarını Tanrı'ya -eşsiz bir Varlık sıfatını haiz olan Tanrı'ya- odaklanmış halde muhafaza edecek mertebeye erişmek. Yani, müşahede sırasında bütün düşünceler bu amaç doğrultusunda ve bu amaç altında birleşmelidir; düşüncenin eriştiği bu amaç Tanrı'dır. Ve bu birlik içinde düşünce, hareketsizliğine kavuşmalıdır. Düşüncenin Tanrı'da birleşmesi ve hareketsizliğe kavuşmasını amaçlayan bir alıştırma olan müşahede, manastır yaşamına ait bütün bu tekniklerin yöneldiği noktadır.

Kuşkusuz anladığınız gibi, bu koşullarda keşişin amacı eğer düşüncelerini Tanrı'ya bakışta birleştirmek ve hareketsiz

48 Cassianus, *Institutions cénobitiques*, IV ("De la formation de ceux qui renoncent [au monde]"), 9. bölüm, s. 133.

49 Cassianus, *Première conférence de l'abbé Nesteros*, "De la science spirituelle", *Conférences*, cilt 2 ("Sources chrétiennes" no. 54), XIV, 13. Bölüm, s. 199–201.

kılmak ise, Tanrı'ya yönelen bu teveccüh karşısındaki engel yahut düşman, alt edilmesi ve bertaraf edilmesi gereken şey, *cogitatio*'dur yahut Cassianus'un başka bir yerde hatırlattığı anlamda *co-agitatio*,[50] yani düşüncenin hareketi. Bütün bu düşünceler çokluğu, zihinde meydana gelen bütün bu kıpır kıpır düşünceler, Tanrı'yı müşahede etmek isteyen kişi için başlıca engeli oluşturur. Müşahedeye yönelmiş bir maneviyat tekniği açısından ana sorun, düşüncenin iç telaşıdır. Antik dönem ahlakı açısından ana sorun beden ve tutkularda dış olayların etkisiyle meydana gelen kıpırtı iken, manastır yaşamının temel sorunu dış olayların duygularda yol açtığı kıpırtı değil, içsel bir hareketin düşüncelerde yol açtığı kıpırtı olacaktır. Bunun enine boyuna analiz edildiği yer -eğer bu mevzular ilginizi çekiyorsa- mutlaka, kayıtsız-şartsız okumanız gereken metin, Batı tarihinde, Batı kültüründe benlik teknolojilerinin tarihi içinde mutlak surette temel teşkil ettiğine inandığım metin: Cassianus'un, düşüncenin kıpırtısını konu alan sekizinci konferansıdır.[51]

Bu konferansta, zihnin esas itibariyle hareketli olduğu söylenir, ki karakteristiktir. Metin Latince yazıldığı halde Cassianus burada Yunanca bir sözcük kullanılır; hatta, hocası Evagrius'tan ödünç aldığı iki Yunanca sözcük kullanır. Zihnin *aikinetos* ve *plukinetos*[52] olduğunu söyler, yani zihin daima hareket halindedir ve her yöne doğru çeşitli hareketler yapar. Tabiatı gereği atıl kalması olanaksızdır. Zihnin esas

50 Bu konu hakkında bkz. Foucault, "Les techniques de soi", *Dits et Ecrits*, IV, no. 363 (Paris: Gallimard, 1994), s. 810 ("Cassianus'ta *logismoi* sözcüğünün etimolojisi, güvenilir olup olmadığını bilmesem de mevcuttur: *co-agitationes*."); Türkçesi: *Seçme Yazılar 4. İktidarın Gözü*, Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2020).

51 Cassianus, *Première conférence de l'abbé Serenus*, "De la mobilité de l'âme et des esprits du mal", *Conférences*, cilt 1 ("Sources chrétiennes" no. 42), VII–VIII, 4. Bölüm, s. 416–85.

52 Cassianus, *Conférences*, VII, 4. Bölüm, s. 428–29 (zihin yahut insan ruhu "daima değişken ve pek çok veçhesiyle değişken" olarak tarif edilmektedir).

itibariyle hareketli olduğuna dair bu fikir bir dizi sonucu beraberinde getirir.

Öncelikle, önemli bir sonuç, *cogitatio* kavramının kendisinin -ki Yunancada *logismos*'a tekabül eder- olumsuz bir kavrama dönüşmesidir. Yunanca *logismos* sözcüğü, düşüncenin bir hamlesini, bir akıl yürütmeyi tarif ediyordu; nötr, hatta olumlu bir kavramdı.[53] Hristiyan maneviyatına ait metinlerde ise, *logismos* ve *cogitatio* sözcükleri, ki çoğunlukla çoğul olarak kullanılır, daima olumsuz birer terim olarak belirir: düşüncenin telaşı, yoldan çıkan düşünce, bir o yöne bir bu yöne giden ve müşahedeye engel olan düşünce.[54]

Bu düşüncenin gözetim altında tutulmasını zorunlu kılan ikinci niteliği, her zaman kıpırtı halinde olmakla ve Tanrı'nın müşahedesini engellemekle kalmayıp, aynı zamanda kendi kendisini kandıran bir düşünce olmasıdır. Bu nokta da bir o kadar önemlidir. Stoacılar açısından sorun aslında kendi düşünceleri üzerinde uğraşmaktı. Peki, ama niye? Zihinde yanlış fikirlerin barınmasını önlemek için. Kendi kendimizi şeyler hakkında -dünyanın düzeni hakkında, doğayı idare eden evrensel yasalar hakkında- kandırmamıza engel olmak için.

53 *Logismos* sözcüğü, tıpkı *logikos* gibi, "konuşulan söz, akıl ve mantığa ilişkin olarak" "derlemek, toplamak, seçmek" anlamına gelen *lego* kökünden türemiştir. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, II (Paris: Editions Klincksieck, 1968), s. 626'da, "hesap etme ve muhakeme" olarak tercüme edilir.

54 Benzer şekilde bkz. Laurence Brottier'nin notu, Jean Chrysostome, *Sermons sur la Genese*, Önsöz, çev. ve notlandıran, Laurence Brottier (Paris: Editions du Cerf, ["Sources chrétiennes no. 433], 1998), s. 373. Örneğin Aziz Hrisostomos'un yapıtlarında, *logismoi* "nötr anlamda *düşünceler*i ifade edebileceği gibi...; pozitif anlamda ..., Stoacı gelenekte insanın ayırt edici niteliklerinden biri olan akıl yürütmeyi de ifade edebilir; yahut daha yaygın olarak ... Origenes tarafından aktarılan... ve, Evagrius tarafından *logismoi* ve iblislerin çoğu kez eşanlamlı olarak kullanıldığı çilecilik geleneğinde tedavüle konan, Yahudi kökenli negatif bir anlam taşıyabilir.... Böylece tutkuların sonucu olan *logismoi* ... ya çoğunlukla çalkantılı bir deniz biçiminde tasvir edilen ihtirasları ifade eder... veya kilise inancına karşı olan kişisel görüşleri, özellikle de sapkın mezhepler sistemini..."

Phusis'in ne olduğu konusunda, *kathekontai*'nin ne olduğu konusunda yanılmamak gerekti. Hristiyan maneviyatı açısından ise sorun, düşüncenin şeyler hakkında kendini kandırıp kandırmaması değildir. Sorun, düşüncenin kendisi hakkında yanılsamalar yaratıp yaratmadığıdır. Kendisi hakkında yanılsama yaratmak ne demektir? Aslında, sorun gayet basitti—burada da yine teknik bir sorun söz konusuydu. Keşişin zihninde bir fikir uyanır. Görünüşte iyi bir fikirdir bu, örneğin oruç tutmak fikri gibi. İyi fikir, öyleyse zihne kabul edilebilir. Hakikaten, bu oruç tutma fikri, gerçekten uygulandığında, zihnin Tanrı'ya yönelmesine yardımcı olur, dolayısıyla Tanrı'da birleşme hareketine katılır. Peki, bu oruç fikrinin, gerçekte, sizin bu oruç aracılığıyla keşiş kardeşlerinize onlardan daha çok oruç tutabildiğinizi göstererek onların üzerinde tahakküm kurmanızın bir aracı olmadığını kanıtlayacak ne vardır? Bu oruç fikrinin bedeninizi diğer kışkırtmalara, örneğin oburluğa, karşı koyamayacak ölçüde güçsüz düşürmenize yol açacak bir araç olmadığını ne kanıtlayabilir? Sonuç olarak, oruç tutmaya dair bu iyi fikir gerçekte kötü bir fikirdir.[55] Demek ki fikri sorgulamak gerekir, şeylere nazaran doğruluğu açısından değil, bünyevi niteliği açısından. Veya daha doğrusu, fikri kendisi hakkında sorgulamak, bu iyi niteliğinden başka şeyler gizleyip gizlemediğini öğrenmek gerekir. Burada Stoacı muhasebeyle temel bir fark vardır kuşkusuz.

Böylece diğer soruya geliyoruz: Eğer düşünce kendi kendisini kandırıyorsa, bunun nedeni nedir? Takdir yetimiz sağlam olmadığı için mi? Bir bakıma, evet—ama bu yeterli değildir. Stoacılar bu yanıtla yetinebilirdi, ancak oruç tutmak gibi bir fikrin içinde doğduğunu gören keşişin, bu düşüncenin kendisine nereden geldiğini sorması gerekir, zira ancak bu sorunun yanıtı ona bu düşüncenin iyi olup olmadığını kesin olarak

---

55 Jean de Lycopolis'a atfta bulunan bu örnek için bkz. Jean Cassianus, *Première Conférence de l'abbé Moise*, "Du but et de la fin du moine", *Conférences*, cilt 1 ("Sources chrétiennes" no. 42), 21. Bölüm, s. 141–43.

gösterebilir. Başka deyişle, bu fikir ona Tanrı'dan mı gelmiştir, yoksa Şeytan'dan mı? Eğer Tanrı'dan geldiyse iyi bir fikir olacak, zihinde uyanan bu fikir yanılgı içermeyecektir. Düşünce kendi kendisini yanıltmayacaktır. Fakat eğer Şeytan'dan gelmişse, yanıltıcı olacaktır.

Dolayısıyla gördüğünüz gibi Hristiyanlıktaki benlik muhasebesinin ana niteliği, eylemler yerine düşünceyi ele almasıdır—düşünceyi ve düşüncenin hareketliliğini. Bu muhasebe aracılığıyla söz konusu olan şey, düşüncenin kendi kendisini yanıltıp yanıltmadığını bilmek, [...] yanılsama olup olmadığına karar vermek ve eğer yanılsama varsa düşüncenin kaynağının ne olduğuna karar vermektir.

Şimdi, gayet iyi gördüğünüz üzere, vicdan muhasebesi, eğer amacı bu -düşünceleri taşıdıkları muhtemel yanıltma gücü ve kaynağı açısından incelemek- ise, Stoacılarda rastlanandan, hatta Hrisostomos'un akşam muhasebesinden bahseden metinlerinde görebileceğimizden çok farklı bir biçime sahip olacaktır. Anladığınız gibi, bu koşullarda -söz konusu olan, düşüncelerin gerçek doğasını, neden oldukları yanılgıyı ve kaynağını incelemekse- kişinin yaptığı şeyleri hatırlaması için akşamı beklemeye gerek yoktur. Mevcut anda gerçekleşen, sürekli bir ilişki söz konusudur: kişinin kendi kendisini taradığı ve hiç durmadan kendi düşüncesini taradığı, tabiri caizse düşey bir ilişki. Öte yandan, gördüğünüz üzere, Stoacılar'ın durumunda olduğu gibi, falanca davranışın bir kurala uygunluğunun kanıtlanması söz konusu değildir. Söz konusu olan şey, benliğin derinliklerinde gizli olanın keşfedilmesi, yani düşüncenin nereden geldiğinin, bünyevi niteliğinin ne olduğunun, bir yanılsama içerip içermediğinin keşfedilmesidir. Kısacası, Stoacılar'da olduğu gibi şeylerin hakikatinin ayıklanarak davranışların bu hakikate göre düzenlenmesi değil, düşüncenin kendi içinde neyin hakikat neyin yanılgı olduğunun -yanlışın karşıtı olan doğru [*vérité*] yerine, yanılgının karşıtı olan hakikat [*vérité*]-ayıklanması söz konusudur.

Kanaatimce burada Batı'da benliğin şerhi [*herméneutique de soi*] olarak adlandırılan, adlandırılabilecek şeyin başlangıcına tanık oluyoruz. Benliğin şerhinin birinci amacı -tarihsel olarak, benliğin şerhi pratiklerinde en önce ortaya çıkan amaç- *cogitatio*, onun *qualitas*'ı ve *origo*'sudur, yani düşünce, düşüncenin niteliği ve kökeni. Bu muhasebenin neyi içerdiği ve nasıl bir biçime sahip olması gerektiğini açıklamak için, Casianus pek çok yerde üç mukayeseye başvurur. Böylece, bana kalırsa düşünce, düşüncenin niteliği ve kökeni üzerinden kişinin kendi kendisinin muhasebesini yapmasının ayırt edici özelliklerini resmeder. Bunların ilki, değirmenci ile mukayesedir. Kendi kendimizin değirmencisi olmalıyız, kendi düşüncemizin değirmencisi olmalıyız—yani, tıpkı değirmende öğütülmek üzere buğdayın teslim edildiği değirmencinin, tanelerin iyi olup olmadığını, kuru mu yaş mı olduğunu, küflü mü sağlam mı olduğunu denetlediği gibi, biz de kendi düşüncemizin değirmencisi olarak, zihnimizin değirmeni, tam da zihnin kıpırtısından kaynaklanan bir hareketle dönmeye başladığı sırada, taneyi her an incelemeli ve iyi düşünceleri kötü düşüncelerden ayıklamalıyız.[56] Diğer teşbih, askerler önünden geçit yaparken kimin iyi bir asker olup kiminse olamayacağını; kimin falanca işi yapabileceğini kimin yapamayacağını; kimin sağlıklı kiminse hastalıklı olduğunu bir çırpıda tespit eden yüzbaşıyı örnek verir. Biz de bir yüzbaşı, bir astsubay, düşüncelerimizin mütemadi müfettişi olmalıyız.[57] Ve son olarak, üçüncü teşbih -ki birden çok yerde kullanılır- tefeci benzetmesidir. Tefeci, kendisine maden paralar getirildiğinde bunların sahici olup olmadığını tespit edecek kişidir. Bunu nasıl yapar? Paraları *probatio*, yani sınamaya tabi tutar. Sınayarak neyi öğrenmek ister? Üç şeyi. Öncelikle, metal saf mıdır? İkinci olarak, bu sikkelerin basıldığı darphane meşru

---

56 A.g.y., s. 129-31. Ayrıca bkz. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, s. 286 ve Foucault, "Les techniques de soi", *Dits et écrits*, IV, n° 363, s. 811.

57 Cassianus, *Première Conférence de l'abbé Serenus*, "De la mobilité de l'âme et des esprits du mal", VII, 5. Bölüm, s. 430-437. Cebturion mecazı hakkında bkz. Foucault, "Les techniques de soi", *Dits et écrits*, IV, n° 363, s. 811.

mudur, yasal mıdır, ayrıca üzerlerindeki tura, meşru bir tura mıdır? Üçüncü soru: Ağırlığıyla oynanmış mıdır, yıpranma, metaldeki paslanma sikkeyi haddinden fazla hafifletmiş midir? Daima kendi düşüncemizin, düşüncelerimizin tefecisi olmalıyız.[58] Aklımıza gelen her fikirde, düşüncelerimizin her ânında şu soruyu sormalıyız: bu iyi bir fikir midir? Saf metalden mi yapılmıştır? Hangi darphanede basılmıştır—yani iblisin darphanesinde mi basılmıştır yoksa Tanrı'nın darphanesinde mi? Son olarak, tartısı doğru mudur? Hile yapılmış mıdır—yani kötü bir arzuyla karışmış mıdır?

Bizleri düşüncemizin değirmencisi, fikirlerimizin yüzbaşısı, mütemadiyen zihnimizden geçen şeylerin tefecisi haline getiren bu daimi faaliyet, Hristiyan maneviyatının yüzyıllar boyu muhafaza ettiği bir sözle adlandırılır: *discretio*,[59] yani ayırt etme veya *discrimen*. Düşüncelerimiz arasında elemenin, vicdan muhasebesinin yapılması gereken yer, esas olarak burasıdır. Gördüğünüz gibi burada, Seneca'daki yargıç benzetmesinden veya akşamleyin eylemleri ölçerek kurala uygun olup olmadıklarını tespit eden idareci mecazından son derece uzağız. Bambaşka bir benlik tekniği var karşımızda, kişinin kendisiyle kurduğu ilişkiye dair, hakikat söylemine dair bambaşka bir sisteme adım atıyoruz.

Ama açıkça gördüğünüz gibi hemen bir sorun ortaya çıkıyor, o da şu: Her an kendimizi yanıltabiliyorsak, her an iyi bir fikri

58 J. Cassianus, *Première Conférence de l'abbé Moïse*, "Du but et de la fin du moine", *Conférences*, I, 20-22. Bölüm, s. 135-145. Ayrıca bkz. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, s. 286-287 ve Foucault, "Les techniques de soi", *Dits et écrits*, IV, n° 363, s. 810-811. Sarraf mecazının Epiktetos'un yapıtlarında taşıdığı anlamı, Evagrius ve Cassianus'taki anlamıyla mukayese etmek için bkz. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, s. 483-484 ve Foucault, "Les techniques de soi", *Dits et écrits*, IV, n° 363, s. 802. Burada, kiniklerde rastlanan ve *Le courage de la vérité*, s. 208-209 ve 221-223'te geliştirilen, paranın değerinin değişimi temasıyla herhangi bir mukayese yapılmamaktadır.

59 *Discretio* kavramı hakkında bkz. Cassianus, *Première Conférence de l'abbé Moise*, "Du but et de la fin du moine", *Conferences*, cilt 1 ("Sources chrétiennes" no. 42), I, 20. Bölüm, s. 135.

kötü ve kötü bir fikri iyi zannedebiliyorsak, bu *discretio*'nun, bu *discrimen*'in, kendi düşüncelerimiz arasında eleme yapma faaliyetinin kendisinin de yanıltıcı olmayacağını kim garanti edebilir? İçimizdeki kim bilir hangi kötü ruhun bizi durmadan kandırmadığına, şeylerin tam da iyi olduğuna inandığımız anda, şeylerin tam da doğru olduğuna inandığımız anda, bizi kandırmaktan vazgeçmediğine göre, sahte çıkmayacaklarına dair bize kim güvence verebilir? Bu küçük hipotezin -ki aranızda felsefeyle uğraşanların zihninde belki bir kıvılcım çakmıştır[60]- içimizdeki haşarı çeldiriciye dair bu küçük varsayımın nasıl üstesinden geleceğiz?

Üstesinden gelmemizi sağlayacak bir pratik vardır, ki o da itiraf pratiğinden başka bir şey değildir. Bu *discrimen*, kendi bilincimizi gözden geçirmek için ihtiyaç duyduğumuz bu ayırt etme, konuşma aracılığıyla gerçekleşecektir. Kendimizi her zaman hesaba çekmeliyiz, ancak bunu yaparken kendimizi kandırmadığımıza, iyi taneyi kötü taneden, kötü askeri iyi askerden, iyi sikkeyi kötü sikkeden gerçekten ayırdığımıza dair bize güvence verecek olan, durmadan konuşmamızdır. Yani, şeyleri söylememiz, zihnimizden geçenleri zihnimizde uyandığı şekliyle söylememiz gerekir.

60 Descartes'ın *Meditations sur la philosophie premiere* (1641) (İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998)'deki ilk tefekkürde tanımladığı "kötü cin, kuşku" kavramına nazire. Kötü iblis olarak da tabir edilen kötü cin kavramının arka planı hakkında bkz. Oets Kolk Bouwsma, "Descartes' Evil Genius", *The Philosophical Review*, cilt 58, sayı 2, s. 141–51 (1949). Louvain'deki dinleyiciler Foucault'nun kötü cin üzerine tartışmasında, Descartes'ın *Meditations*'unda geçen, kuşku denen kötü cin ile delilik arasındaki ilişkiye dair Foucault-Derrida polemiğinin yankısını duymuş olabilirler. Polemik, *Deliliğin Tarihi*'nin ikinci bölümünün girişinde Foucault'nun *Meditations*'a dair sunduğu analiz etrafında gelişmiştir. Bkz. Jacques Derrida, "Cogito et la histoire de la folie", *L'ecriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967); Türkçesi: *Yazı ve Fark*, çev. Burcu Yalım, İstanbul: Metis, 2020; Michel Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu", Appendix II, Foucault, *Histoire de la folie à l'age classique* içinde (Paris: Gallimard, 1972); ve Michel Foucault, "Réponse à Derrida", *Dits et Ecrits*, cilt 2, no. 104 (Paris: Gallimard, 1994); Türkçesi: *Seçme Yazılar 2. Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 2011.

Peki, itiraf böylece nasıl olup da kendisini kandırması muhtemel vicdan muhasebesinin çelişkisinden kaçınmayı sağlar? İtiraf eğer bu çelişkiden kurtulmayı sağlıyorsa bunun iki nedeni vardır, biri tali, diğeriyse asli.

Tali neden: Mürşidimizle konuştuğumuzda mürşidimiz bize tavsiye verebilir, fikir verebilir, okunması gereken duaları, tavsiye edilen metinleri, tutulacak yolu bize işaret edebilir. Burada, mürşidin tavsiyelerinde ayırt etmeyi mümkün kılan bir nokta, bir unsur, bir araç vardır. Gelgelelim, Cassianus'un metinlerini ele aldığımızda, mürşidin müdahalesinin, mürşidin tavsiyelerinin oynadığı rolün son derece sınırlı olduğunu belirtmek gerekir: Bu konu hakkında gayet ketumdur; bu manevi tıbbın tedavileri hakkında çok şematik birkaç ipucu dışında bir şey sunmaz. İtirafta bulunmanın *discretio*'yu, ayırt etmeyi mümkün kılmasının asıl nedeni, bizzat itirafın -salt konuşma, yüksek sesle konuşma ve başka biriyle konuşmanın- başlı başına, *discretio*'yu gerçekleştiren bir eylem olmasıdır. İtiraf eğer *discretio*'yu mümkün kılıyorsa, bu iki şekilde, iki nedenden ötürü gerçekleşir.

İlk olarak, eğer düşünceler iyi alaşımdan meydana gelmişse, kaynağı halis ise, som altından sikke ise, itiraf edilmesi zor olmayacaktır. Eğer, aksine, kötülükten kaynaklanıyorsa, düşünceye sundukları sikkeler karışık veya hileli altından yapılmışsa, beyan edilmekte güçlük çıkaracak, dile gelmeyi reddedecek ve gizlenmeye meyledecektir. İtiraf etmekten utanmak, daima, kişinin itiraf ettiği şeyin muzır tabiatına delalettir. "Şeytan," der Cassianus, "o sinsi Şeytan, genç keşişle oynayamaz, onu mağlup edemezdi, eğer kibir veya insani bir saygı onu düşüncelerini saklamaya sevk etmeseydi. Antik dönem düşünürleri, düşünceleri mürşidimize açıklarken yüzümüzün kızarmasını evrensel ve şeytani bir işaret kabul ederler."[61] Düşünceler iyi olduğunda

61 Cassianus, *Institutions cénobitiques*, IV ("De la formation de ceux qui renoncent [au monde]"), 9. Bölüm, s. 133: "Şeytan ne kadar sinsi olursa olsun, genç bir insanın aklını çelip onu kibir veya utanç yüzünden düşüncelerini gizlemeye sevk etmedikçe, onu kandırmayı veya karamsarlığa sürüklemeyi

onları itiraf etmek niçin bu kadar kolaydır da muzır olduğunda böylesine güçtür, niçin yüzümüz kızarır, niçin tereddüt ederiz? Bunun kozmo-teolojik bir nedeni vardır: Muzır bir düşünce, tabii ki Şeytan'dan ileri gelir. Işık meleği Şeytan, kibri yüzünden karanlıklara mahkûm edilmiştir, bu yüzden gündüz ona yasaktır. Vicdanın karanlığından, *arcana conscientiae*'den, başka yerde yaşayamaz, bu yüzden de onu düşüncenin karanlık labirentinden çekip çıkaran itiraf, onu en büyük hasmı olan unsurla, yani ışıkla yüz yüze gelmeye zorlar. Şeytan eğer vicdanın gölgesinde ve gecesinde her şeye kadir ise, günışığında ve sözün ışığında tam aksine bütünüyle kifayetsizdir.

* * *

Yanılsamanın gücü ile benlik arasındaki bu bağ, Hristiyanlığı belli bir noktaya kadar Budizme yaklaştırabilir—ancak yine de bir farkla, ki önemlidir: Budizmde, yanılsamanın kökeninde yatan şey bireysellik ilkesinin kendisidir; Hristiyanlıkta ise yanılsama ilkesi, benliğe bağlanmaktan, kişinin kendisiyle kurduğu ilişkinin tasdik edici ve tutucu bir tarza bürünmesinden kaynaklanır. Neden? Çünkü kendiyle kurulan ilişki bağlanma biçimini aldığında, başkası tarafından ayartılmanın yarattığı etkiden farksızdır, başkasının ayartması ise iblisin işidir.

Bütün bunları, kanaatimce, önemli kılan üçüncü neden, kişinin kendisine dair yanılgının, Hristiyanlığın, tekrar edecek olursak, bedende değil ancak benlikte konumlandırdığı bu yanılgının, Stoacıların izini sürdükleri hatadan tamamen farklı olmasıdır. Stoacılar, kişinin sahip olduğu kanaatlerde kendisini dünya hakkında kandırmasını önlemek istiyorlardı. Burada ise önlenmesi gereken, kişinin kendisini kendisi hakkında kandırmasıdır: Bu maneviyatın ve bu tekniğin asıl derdi budur.[62] Benliğin şerhi Hristiyanlığın bir icadı olarak görülebilir.

---

başaramaz. Nitekim derler ki, bir düşünceyi bir büyüğümüze açıklamaktan utanmamız bu düşüncenin Şeytan'dan kaynaklandığının apaçık delilidir."

62 Stoacılar ve Hristiyanlar arasında uygulanan vicdan muhasebesi ve vicdan rehberliğinde, temsillerin denetlenmesi meselesi hakkında bkz. *L'her-*

Hristiyanlığın icat ettiği şey, kesinlikle bedenin hor görülmesi değildir, kesinlikle günahın anlamı değildir. Hristiyanlığın icat ettiği şey, kanaatimce, antik dönem kültürüne takdim ettiği şey, düşüncenin şerhi yoluyla kişinin kendi hakkındaki hakikat söylemidir. Buradan itibaren kültürel, ahlaki, dinî, felsefi bir dizi biçimin türemesi mümkün olur. Aynı zamanda, Hristiyanlık, düşüncenin şerhi aracılığıyla kişinin kendi hakkındaki hakikat söylemi ilkesini tedavüle sokmakla, hukukun, yargı düşüncesinin, yargı pratiğinin hiçbir zaman sindiremediği bir özne biçimi ortaya atar. Bir yanda manastır teknikleri aracılığıyla şekillenmiş manevi hakikat söyleminin öznesiyle, diğer yanda kurumlar tarafından varsayılan hukukun öznesinin, tek ve biricik bir öznede nasıl birleştirileceği, bunların birinin diğeri üzerine nasıl aşılanacağı sorusu Batı kültürünün en büyük bahislerinden biri olacaktır. Manevi hakikat söyleminin öznesi ile hukukun öznesi arasında itiraf sorunu -tövbenin parçası olan itiraf ile hukukun parçası olan itiraf- etrafında gelişen bu çekişmeyi önümüzdeki iki derste ele almaya çalışacağım.[63]

---

meneutique du sujet, s. 483-84. Foucault'ya göre, Stoacılarda "bireyin dış dünyaya nazaran bağımsızlığını sınamak" söz konusudur, çünkü temsiller "ölüm, hastalık, ıstırap, siyasi yaşam ve benzerine dair hakiki ilkeleri hatırlamak için fırsat" olarak görülür ve böylece "bu ilkeler ışığında hareket edip edemediğimizi—bu ilkelerin gerçekten de...ihtiraslar homurdanmaya başladığı anda yükselen ve onları susturmasını bilen o hocanın sesinin yerine geçip geçmediğini görürüz." Hristiyanlar söz konusu olduğunda, Foucault, "kendine karşı bir şerh tavrını -yani masum gibi görünen düşüncelerin barındırdığı muhtemel şehveti ifşa etmeyi, Tanrı'dan gelen düşünceleri Yoldan Çıkarıcı'dan gelen düşüncelerden ayırdetmeyi- salık veren" Evagrius Ponticus ve Cassianus'a atıfta bulunur.

63 Foucault dersin sonunda amfiye seslenerek şöyle der: "Hepsi bu. Uzun tuttuğum için bağışlayın. Sorularınız var mı, yoksa hemen ayrılmak mı istiyorsunuz?"

BEŞİNCİ DERS
13 MAYIS 1981

IV. ve V. yüzyıllarda *exagoreusis*'in niteliği ◇ Kendinden vazgeçme ◇ Metnin hakikati ve benliğin hakikati ◇ Protestanlık'ta metnin şerhi [*herméneutique du texte*] ve benliğin şerhinin [*herméneutique de soi*] özgürleşmesi ve çakışması ◇ Yanılsama, kanıt ve anlam (Descartes ve Locke) ◇ Benliğin kendi hakkında yanılması ve bilinçdışı (Schopenhauer ve Freud) ◇ IV. ve VII. yüzyıllarda arası kilise geleneğinde itirafın yargıya has bir niteliğe bürünmesi ◇ İlk manastır cemaatlerinde ve laik cemaatlerde *exagoreusis* ile *exomolegesis*'in iç içe geçmesi ◇ Tarifeye bağlı tövbenin özellikleri ve kökenleri: manastır modeli ve Alman hukuku modeli ◇ Zorunlu itirafın XIII. yüzyılda ibadete dönüşmesi ve kurumsallaşması ◇ İnsan ile Tanrı arasındaki ilişkilerin yargıya has bir niteliğe bürünmesi ◇ *Confessio oris*'te itirafın biçim ve anlamları

Geçen defa, MS IV.-V. yüzyılların manastır kurumlarında gelişen ve kanaatimce çok benzersiz, aynı zamanda Batı kültürünün tarihi açısından oldukça önem taşıyan bir pratiği bir çerçeveye yerleştirmeye çalışmıştım. Cassianus'un *Institutions cénobitiques* [Cemaat Kurumları] yapıtında ve özellikle *Conferences*'ta ayrıntısıyla analiz ettiği bu pratikten bahsederken Yunanlar çoğunlukla *exagoreusis* sözcüğünü kullanırlar, ki kişinin kendisi hakkında mütemadi olarak itirafta bulunması

olarak çevrilebilir. Bu *exagoreusis* pratiğinin üzerinde ısrarla durmamın nedeni, bu pratik aracılığıyla itirafın, Batı'nın kültür tarihine, kanaatimce, önemli ve muğlak bir boyut olarak dâhil edilmiş olmasıdır. Bunun etkileri, uzantıları, sonuçları, dinî, felsefi, hukuki vb. bir dizi sahada karşımıza çıkacaktır.

Bu *exagoreusis* pratiği, yani kişinin kendisi hakkında mütemadi olarak itirafta bulunması nedir ve niye önemlidir? Bana öyle geliyor ki bu pratik, o güne dek karşımıza çıkan her şeyden, gerek antik dönem ahlakının felsefi pratiğinden gerekse Hristiyanlığın tövbe ritüellerinden çok farklı ve son derece merak uyandırıcı biçimi ve iç mekanizmasıyla, öncelikle kendi içinde önemlidir. Biçimi ve iç mekanizması itibariyle *exagoreusis* -yani kişinin kendi hakkında sürekli itirafı- hatırlayacağınız üzere, eylemlere değil, düşüncelere -temsillere, tahayyüllere, isteklere, arzulara, Latin Kilisesi rahiplerinin *cogitationes* veya *logismoi* adını verdikleri, kesintisiz ve daima kıpırtı halindeki akış türüne, bu dönemde insanlara kendi içlerindeki durmak bilmez bir tehlikeymişçesine kendilerini sakınmalarının öğütlendiği, düşüncenin hareketli doğasına- odaklanır.[1]

---

1 Bkz. Irénée Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois* (Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955), s. 152–53: Elzem olan şey, kişinin manevi danışmana günahlarını değil, düşüncelerini (*logismoi*) ifşa etmesidir.... Manevi babanın bilmesi ve manevi evladın ona ifşa etmesi gereken şey, on anki yönelimleridir, ki "ruhun kıpırtıları" bunları ele verir, geçmişin hatırlanmasına hacet olmadan, zira geçmişe dair çok ayrıntılı bir hafıza faydadan çok zarar getirebilir. [...] Mürşidin bilmesi gereken ve daha önemlisi, müridin ifşa etmesi gereken şey, "ruhun kıpırtıları", içten gelen telkinler, dürtülerdir. Bu itkiler yahut içsel dürtüler dışsal bir amele dönüştüğünde veya irade tarafından tasdik edildiğinde, mürşide ifşa etmek için çok geç olacaktır. O takdirde günah çıkarmak ve bir daha geç kalmamaya söz vermek gerekir. Zira münzevilerin psikolojisi, Aziz Augustinus'tan önce, ayartılmanın aşamalarını birbirinden ayrıştırır. *Prosbole*, sorumluluktan muaftır [...] ardından gelen *syndiasmos*, telkinle içsel bir istişareyi içerir; ardından *pale*, telkine karşı mücadeleyi ifade eder: Ya zaferle sonuçlanır veya rıza, yani *syncatathesis* ile, ki günahın amele dönüşmesidir; bu ameller tekrar edildiğinde gerçek anlamda *pathos*'u, yani tutkuyu meydana getirir; bu ise sonunda korkunç *aikmalôsia*'ya yol açar, artık Kötü'nün boyunduruğunu üzerinden atmaktan aciz kalan "ruhun tutsaklığı." *Exagoreusis ton logismon* yahut "düşüncelerin ifşası"nın hedefi, bu süreci ilk aşaması, yani *prosbo-*

İkinci olarak, *exagoreusis*'e has bu muhasebe türü hafızaya dayanmamaktadır. Hafızanın antik dönem kültüründe ve aslında Yunan felsefesinin hiç değilse büyük bölümünde ne denli önemli olduğunu söylememe gerek yok. Oysa kişinin kendi kendinin muhasebesi, hafıza biçiminde gerçekleşmiyordu. Benlik muhasebesi daimi denetim biçiminde yapılmak zorundaydı. Kişinin kendi kendisini gözetlemesini esas alan bu kendi kendiyle bir tür düşey ilişki, kişinin herhangi bir anda bilincine giren her şeyi görmesini, tespit etmesini, sınamasını, başka bir deyişle, kendi kendisinin sansürcüsü olmasını sağlıyordu. Hatırlayacağınız gibi, bu sansürcü tasviri Cassianus'ta karşımıza çıkmıştı, hem de Freud'un ileride, başka bir boyutta tasvir edeceğine çok yakın bir biçimde.

Üçüncü olarak, kişinin sürekli kendi muhasebesini yapmasına, düşüncenin hareketli akışının sansürlenmesine dayanan bu yöntemde, düşüncelerin herhangi bir hakikat kıstasına göre ölçülmesi kesinlikle söz konusu değildir. Düşüncelerin doğru mu yanlış mı olduğunu, kanaatlerin mesnetli mi mesnetsiz mi olduğunu araştırmak söz konusu değildir. Düşüncelerin bir ahlak yasasına göre ölçülmesi de söz konusu değildir. Söz konusu olan -ki bu nokta bana kalırsa çok önemlidir- düşüncelerin olduklarından başka şeyi temsil edip etmediğini, yani yanılsama içerip içermediğini öğrenmektir. Burada hata veya yanlışın dünyasında değiliz: Yanılsamanın veya yanılsama şüphesinin dünyasındayız.[2]

---

le'de durdurmaktır. Yılanın başını, belirdiği anda ezmek gerekir; Babil'in çocuklarını en erken yaşta katletmek gerekir; bitkiyi iyice kök salmadan sökmek gerekir: Bu mesele hakkındaki klasik teşbihler bunlardır. Ve bütün bunları başarmak için strateji gereklidir: teyakkuz—*nepsis*, dikkat, yüreğe ve ruha bekçilik etmek, dua, bilhassa İsa'nın mukaddes adını zikretmek, vb. Bu savaşın zaruri bir parçası, bizzat manevi babaya başvurmaktır [...].

2 "La pratique de la manifestation des pensées", *Direction spirituelle en Orient autrefois*, s. 217'de başka örneklerin yanı sıra Aziz Barsanouphios'un şu mektubu aktarılmaktadır: Kardeşim, aklına gelen düşünceleri anlamaya çalışma. Bu seni aşar. Eğer buna kalkışırsan, onların sahtekârlığından bihaber biriymişsin gibi seni parmaklarında oynatırlar. Seni huzursuz edecek

Exagoreusis'in dördüncü özelliği: Kişinin kendi üzerinde yaptığı bu işte, suçlu olup olmadığını, filanca eylemden, filanca düşünceden veya filanca arzudan gerçekten sorumlu olup olmadığını tespit etmek söz konusu değildir. Söz konusu olan, zihnimden geçen şeyin nereden geldiğini, Tanrı'dan mı yoksa başkasından mı, yoksa başkalığın ta kendisinden, yani Şeytan'dan mı geldiğini tespit etmektir. Dolayısıyla, *exagoreusis* denen bu pratiğin gerçekleştiği yer, içimde yerleşmiş başkasının boyutudur.[3]

Exagoreusis'in beşinci niteliği, sürekli bir söze dökme pratiğinden ayırt edilemez oluşudur, zira aslında düşünceler arasında böyle bir ayıklamayı gerçekleştirmek, düşüncelerin içlerinde barındırdıkları yanılsamayı sınamak ve bu yanılsamanın kökenini bulmak, ancak düşüncede uyanan şeyleri düşünüldüğü gibi dile dökmeyi içeren mütemadi ve kesintisiz bir pratik sayesinde mümkün olur.

Son olarak, altıncı nitelik: içimdeki yanılsama ilkesini ve bu yanılsamanın içimde pusuya yatmış bir başkasının varlığından kaynaklanması muhtemel köklerini bulmaya yönelik bu araştırma- antik dönem bilgeliğinde olduğu gibi- kendi üzerimde eksiksiz ve mükemmel bir hâkimiyet kurmayı amaç edinmez. İçimde yerleşmiş bu ötekinden kurtulmamı ve böylece kendi kimliğimi yeniden kurmamı sağlamak da değildir amacı tam olarak. Bu *exagoreusis*'te aslında, kişinin kendi kendisini yok etmesi, benliğinden vazgeçmesi söz konusudur. Bu benlik, bir bakıma iki farklı role sahiptir veya aynı anda iki farklı

olurlarsa onlara de ki, "Sizin ne tür şeyler olduğunuzu bilmiyorum. Ama sizi tanıyan Tanrı kafamı karıştırmanıza izin vermeyecek." Acizliğini Tanrı'ya emanet et ve de ki, "Sana sığındım, Tanrım. Bana medet et, beni onların elinden kurtar." Ama zihninde dolanıp duran ve sana savaş açan düşünceyi ağabeyine [*abba*] söyle. O seni Tanrı'nın izniyle iyileştirecektir.

3 A.g.y., s. 213-14: Kişi daima yüreğinin yahut ruhunun kapısında nöbet tutmalı ve kapıya gelen her telkine sormalıdır: "Bizden misin, yoksa hasmın tarafından mı?" ve kişi, kurdu kuzudan ayırt etmeyi çoğu kez başaramadığını, hem hipotez hem de deneyimle bildiği -iblis kendisini nurlu melek kisvesinde sunduğu- için, bu mütemadi teyakkuz hali sayesinde manevi babaya sorulacak sorular asla tükenmez.

konumda bulunur. Bir kere, eğer gerçekten kendimi tanımak istiyorsam, böylesine zaruri olan bu denetimi kendi üzerimde uygulamak istiyorsam, bütün özerk iradeden, kendime ait bütün iradeden vazgeçmem gerekir;[4] kendimi başkasına teslim etmem ve bu teslimiyetimin karşılığında ipotek olarak, düşündüğüm her şeyi ona söylemem gerekir. Ve bu sayede, bu mütemadi çabanın sonu ve mütemadi sonucu olarak, başkasının iradesine bütünüyle teslim olmuş, kalbimi onu huzursuz eden bütün o kıpır kıpır düşüncelerden arındırmış olarak, kendimi Tanrı'ya açmam ve bizzat Tanrı'nın isteğinden başka bir isteğe sahip olmamam mümkün olur. Dolayısıyla irademden vazgeçmenin bir biçiminden, irademden vazgeçmenin başka bir biçimine geçeceğim;[5] daha doğrusu genel olarak irademden vazgeçtiğim bir süreç gerçekleşecek ki bu da benim Şeytan'ın dünyasından Tanrı'nın dünyasına, bir krallıktan diğerine, bir yasadan diğerine geçmemi sağlayacak. Burada, kanaatimce, bizzat biçimi itibariyle önemli bir şeyle karşı karşıyayız.

Bana öyle geliyor ki bu *exagoreusis*'i önemli kılan başka bir neden daha var: Burada, bu *exagoreusis* ile birlikte, kendi kendinin şerhi [*herméneutique de soi-même*] diyebileceğimiz bir şeyin başlangıcı ile karşı karşıyayız. Sanıyorum size ilk derste açıkladığım, en azından çerçevesini çizmeye çalıştığım şey işte buydu[6]—bana öyle geliyor ki, Hristiyanlığın mutlak surette

4 A.g.y., s. 164: Düşüncelerin ifşasını [*exagoreusis ton logismon*] zorunlu kılan şey, mükemmelliğe yönelen bütün eğilimin şu temel şiarıdır: *abneget emetipsum* [kendinden vazgeç]. Doğu münzevilerindeki (ve Aziz Benediktus'taki) ortak dilde, mahkûm edilmesi gereken benlik, öz irade olarak adlandırılır: *Ekkopē tou oikeou thelēmatos, yani* öz iradenin kesilip atılması, manastır yaşantısının şiarlarından biridir.

5 A.g.y., s. 165: Manevi babalığın yegâne varlık nedeni, üç yol arasındaki kadim ayrışma temelinde -köleler, sadık hizmetkârlar ve oğullar- kölelik aşamasından Tanrı'nın çocuklarının özgürlüğüne giden yolda rehberlik etmektir. Bu mukaddes dönüşüm ancak insan iradesi yerini bütünüyle Tanrı'nın iradesine bıraktığı zaman gerçekleşir.

6 Hakikat zorunluluğu kavramı hakkında bkz. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants: Cours au College de France, 1979–80*, Michel Senellart

temel unsurlarından biri, iki farklı küme, iki farklı tür, iki farklı tarz hakikat zorunluluğu öngören bir din olmasıdır. Bir yanda, vahyolunan hakikate, öğretinin hakikatine, başka deyişle metnin hakikatine inanma zorunluluğu. Diğer yanda ise, gerek size on beş gün önce sözünü ettiğim *exomologesis* denen pratik aracılığıyla, gerekse geçen hafta sözünü ettiğim ve şimdi kaldığım yerden devam edeceğim *exagoreusis* aracılığıyla—ortaya çıkan hakikat zorunluluğunun, ne bir öğretiye ne de iman hamlesi [*l'acte de foi*] biçimindeki bir hakikate inanma zorunluluğu değil, ancak kendi kendini araştırma, kendinde bir hakikati keşfetme, ve bu hakikati mutlaka dile getirme zorunluluğu biçimini almasıdır. Bir yanda metnin hakikati, diğer yanda benliğin hakikati. Bir yanda metnin hakikati, diğer yanda zihnin hakikati. Bir yanda metnin şerhi, diğer yanda benliğin şerhi.

Bana diyeceksiniz ki, bu *exomologesis* veya özellikle *exagoreusis* pratiğinden söz ederken "benliğin şerhi" [*herméneutique de soi*] tabirini kullanmamız doğru mu? Burada önemli bir sorun olduğu ve nihayetinde bunun üzerinde durmamız gerekeceğini düşünüyorum. "Nihayetinde durmak" diyorum çünkü ne yazık ki, bu kısıtlı sürede, bu söyleşi daha doğrusu monolog üslubuyla, durup tartışmak biraz zor. Doğrusu, yalnızca nirengi noktalarını işaretliyor, güzergâhları gösteriyorum, eğer ilginizi çekerse belki bir gün bu mesele üzerine çalışabilirsiniz veya bunu daha sonra tartışabiliriz.

Önemli bir husus: İnanma mecburiyeti ile kendi kendini keşfetme mecburiyeti arasında bir mütekabiliyet, temel bir bağ bulunur; metin ile benlik arasında Hristiyanlık derin bir bağ kurmuştur. Nitekim eğer kendimi tanımayı başarırsam, eğer düşüncem üzerinde uyguladığım bu daimi sansür aracılığıyla yavaş yavaş iyi fikirleri kötülerden süzebilir, gerekli ayıklamayı yapabilirsem, bu ancak öğretinin hakikati ve metnin

---

(haz.) (Paris: Gallimard/Seuil, 2012), özellikle 6 Şubat ve 26 Mart 1980 tarihli seminerler.

hakikatiyle kuracağım sabit ve köklü bağ sayesinde mümkün olacaktır. Bu şifre çözme veya kendimi ifşa etme işini ancak iman hamlesi [*l'acte de foi*] aracılığıyla, vahyolunan hakikat ile kurulan ilişki sayesinde gerçekleştirebilirim. Fakat diğer taraftan, bana önerilen inanışa tam olarak, bütünüyle bağlanabilmem -daha doğrusu, bana verilen ödevi tam manasıyla anlayabilmem veya Kutsal Metni harfiyen anlayabilmem- için de yüreğimin saf olması gerekir, yani düşüncelerimi arındırmış olmam ve kendi üzerimde gün yüzüne çıkarma, günışığına çıkarma işini yapmış olmam gerekir, ki bu da *exagoreusis* sayesinde gerçekleşir. Dolayısıyla, hakikatle kurulan bu iki tür ilişki birbirinin koşulunu oluşturur: Metnin hakikatine bağlanabilmek için kendi hakikatimi bilmem gerekir. Bilincimin sırlarını araştırırken bana yol gösterecek olan şey ise metnin hakikatidir. Dolayısıyla metnin okunması ile benliğin söze dökülmesi arasında temel bir bağ vardır. Eğer metni okuyup anlamak istiyorsam, kendimi söze dökmem gerekir.

Bana öyle geliyor ki Hristiyanlıkta metnin okunması ile benliğin söze dökülmesi arasındaki bu bağ, temel teşkil eder. Gelgelelim, bu mütekabiliyete rağmen, kanaatimce, birbirinden tümüyle farklı iki şerh tekniği söz konusudur. Başka bir deyişle, metnin şerhi söz konusu olduğunda devreye konan yorum türü ile benliğin şerhi söz konusu olduğunda devreye konan, en azından ilk dönem Hristiyanlıkta, birbirinin aynı değildir. İlk dönem Hristiyanlıkta metnin şerhi -Hristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren- gerek Yahudi geleneğinde, gerekse Helenistik gelenekte mükellef biçimde geliştirilmiş ve yaygın olan yorum tekniklerine başvuruyordu. Metin, pek çok çetrefil ve tamamen gelenekten miras alınan tekniklerle ele alınıyordu. Buna karşın, benliğin şerhi, benliğin derinliklerinde saklanmış olan bir şeyi keşfetme olanağı, yalnızca bilinmeyeni değil, gizlenmiş olanı keşfetmeyi mümkün kılacak olan süreç -ki şerhin genel tanımıdır- benlik söz konusu olduğunda, gerek Yunan kültüründe gerekse Yahudi kültüründe,

metin şerhinin faydalandığı öncüllerden ve araçlardan, kanaatimce, yoksundu.

Metin şerhi, halihazırda köklü bir kültürel pratikti. Benliğin şerhi ise -en azından size açıklamaya çalıştığım tez doğruysa, yani bu gerçekten de IV.-V. yüzyılların münzevilik ve manastır düzeninde kuluçka ortamı bulan bir icat ise- kendine has tekniklerden yoksundu. Nitekim Cassianus'un veya ondan önce Evagrius'un sunduğu yahut *Apophtegmata Patrum*'un tanıklık ettiği reçete ve işlemlerde bundan nasıl bahsedildiğine baktığımızda, gerçekte bir yorumun olmadığını, benliğin şerhinin tamamen söze dökme eyleminde gerçekleştiğini görüyoruz. Bu yalnızca bunu dile getirme gücünden ibarettir, dile getirme ediminden ibarettir, sözlü eylemde gerçekleşen bir şeydir—yüzüm kızarıyor mu kızarmıyor mu, tereddüt ediyor muyum etmiyor muyum, sözlerimden iblis çıkıyor mu, yoksa, aksine, sözlerim hiçbir dramatik unsur sergilemeden mi dökülüyor? *Discretio*'yu, *discrimen*'i mümkün kılacak şey budur: Düşüncemde neyin iyi olup neyin olmadığını, nerede yanılsama olup nerede olmadığını, iblisin nerede mevcut olup olmadığını tespit etmeye olanak verecek şey budur. Başka deyişle, yorum değeri taşıyan şey sözlü eylemin kendisinden başka bir şey değildir. Öyleyse, diyebiliriz ki, bütünüyle söz edimine odaklanmış nispeten (hatta büsbütün) iptidai bir teknik söz konusudur, oysa metin şerhi söz konusu olduğunda çok daha gelişkin teknikler mevcuttur.

Bu *exagoreusis* üzerinde ısrarla durmamın üçüncü nedeni: Bu pratiğin iç yapısı, benliğin şerhi ile metnin şerhi arasındaki ilişki, Hristiyanlıkta bana önemli görünen şeydir ve üçüncü neden, metnin şerhi ile benliğin şerhi arasındaki bu ikilik, kanaatimce, Hristiyanlığın bütün tarihi boyunca temel önem arz etmiştir. Bana öyle geliyor ki bu iki tür şerh arasında, bin beş yüz-iki bin yıl boyunca, daima bir gerilim, bir etkileşim, bir denge, bir dengesizlik var olmuştur, ki bu da Hristiyan

kültürüne yaşam ve sürükleyicilik veren şeydir, en azından kısmen. [...] Metnin şerhi ile benliğin şerhini böylece sabit bir karşıtlık olarak ortaya koyarken yalnızca iki farklı düşünce biçimini değil, iki tür pratiği ve iki tür deneyimi, Hristiyanlığı yaşamanın iki farklı üslubunu kastediyorum. Ve bana öyle geliyor ki bu karşıtlığın ve bu dinamizmin izini Hristiyanlığın tarihi boyunca sürmek mümkündür.

Orta Çağ boyunca -metnin şerhi ne kadar prestije, evveliyata sahip olursa olsun- benliğin şerhi, metnin kilise tarafından onaylanan kurumsal yapısıyla çoğu kez paralel olmakla birlikte kimi zaman ondan ayrılan, kimi zaman da onunla düpedüz çelişen bir dizi ruhani deneyime, gizemcilik biçimine yer açmıştır. Kanaatimce XV. ve XVI. yüzyıllarda cereyan eden hadisede—Reform yahut Reform'a eşlik eden, onu çerçeveleyen ve taşıyan hareketlerin toplamı... bana öyle geliyor ki orada, benliğin şerhi ile metnin şerhi arasında patlak veren çatışmayı çok iyi yakalayabilir, görebiliriz. Kanaatimce Reform'da tanık olduğumuz şey, elbette Kilise otoritesinin kurumsal yapısının reddidir; metne uygulanabilecek şerhi dogmatik bir kurumun otoritesine teslim etmeyi reddetmektir; aynı zamanda benliğin şerhini de bir kurumun veya tövbe gibi bir ibadetin çerçevesinde rahibin yargı erkine teslim etmeyi reddetmektir.

Benliğin şerhi kadar metnin şerhini de özgürleştirmek—Protestanlığın yaptığı şey buydu. Fakat sırf bununla (her iki şerh pratiğini Kilise'nin otoritesinden, öğretinin otoritesinden veya tövbe ritüelinin otoritesinden kurtarmakla) kalmadı. Protestanlık aynı zamanda bu ikisini birbiriyle çakıştırmaya, aralarında irtibat kurmaya çalıştı, öyle ki benliğin derininde keşfedilen şey bizzat imanın hakikati olacak, yani metinin ortaya koyduğu hakikatin ta kendisi olacaktı. Metnin hakikatini kendimde bulmamı ve kendimde keşfettiğim şeyin de metnin hakikati olmasını sağlayan bu tür bir içselleştirme veya ikiye katlanma yahut kendi üzerine katlanma, Hristiyanlığın bu

temel gerilimini çözmek için Protestanlığın izlemeye çalıştığı yol oldu.

Son bir şey daha söyleyip Batı kültüründe benliğin şerhi hakkındaki bu genel düşünceleri burada keseceğim. Benliğin şerhinin varlığı Hristiyanlığın tarihinde bu denli önemli olduysa, kanaatimce, felsefe tarihinde de önemli olmuştur—ancak orada bu durum, bana kalırsa, çoğu zaman unutulmaktadır. "Felsefe ile din arasındaki ilişkiler" olarak adlandırma alışkanlığında olduğumuz ve her zaman bu başlık altında incelenen şey, genel olarak daima -diyebiliriz ki- vahyolunan hakikat, yani metnin hakikati ile aklın hakikati arasındaki ilişkilere odaklanır. Ancak bana öyle geliyor ki aslında -ki bütün Orta Çağ boyunca bu gayet barizdir- felsefenin sorduğu soru daima şu olmuştu: Metnin hakikati, aklın hakikati ve benliğin hakikati arasında ne gibi bir ilişki vardır? Her halükârda, bana öyle geliyor ki XVII. yüzyıl felsefesinin pek çok veçhesi bu bakış açısından aydınlığa kavuşturulabilir.

Örnek olarak, ister Descartes isterse ampirist felsefe söz konusu olsun, XVII. yüzyılda cereyan eden şey temelde şu değil midir: Felsefi yaklaşım metnin otoritesini referans almayı reddetmiştir, hem de kesin bir tavırla. "Metnin otoritesi" derken sadece vahyolunan metnin otoritesini değil, Batı'nın kültür geleneği tarafından aktarılan *herhangi* metnin otoritesini kastediyorum: Bunların hiçbiri bu andan itibaren kendi hakikatini dayatacak kadar otoriter değildir. Felsefi yaklaşım -bu Descartes'ta açıktır, aynı zamanda İngiliz ampiristlerinde de açıktır- kendisinden başka hiçbir şeyi hareket noktası olarak kabul etmemeli, yani felsefenin kendisi dışında hiçbir şeyi hareket noktası olarak almamalıdır. Bunun sonucunda, bu dönemde benliğin hakikatine ilişkin sorun çarpıcı biçimde gündeme gelir: Felsefi yaklaşım, aklın hakikati ile metnin hakikati arasındaki ilişkiye dair soruyu ortaya atmak yerine, sorunu aklın hakikati ile benliğin hakikati arasındaki ilişkiye kaydırır.

İşte o noktada, Evagrius ve Cassianus'un maneviyatından beri benliğin şerhi sorusuna bütünüyle musallat olan o bildik tehlike bir kez daha karşımıza çıkar: İçimde, hakikati bildiğimi sandığım anda bile *kendi kendimi* kandırmama yol açan, yanılsama gücü gibi bir şey yok mudur?

Bununla kastedilen, şeyler hakkında, ebedi hakikatler yahut aklın ilkeleri hakkında hataya düşme ihtimalim değil, beni yanıltan bir şeyin, bir gücün mevcut olmasıdır. Hakikati açıkça gördüğüme inanmakla kendi kendimi yanıltmış olacağım: Gördüğünüz gibi, bu Kartezyen sorunun ta kendisidir. Kartezyen sorun ise, tabii ki, ancak o meşhur gücün, yani kötü cinin, kovulmasıyla çözülebilirdi—ayrıca kötü cinin kovulmasını zorunlu kılan, Descartes'a özgü felsefi bir radikallik falan da değildi: Tamamen kültürel bir zorunluluktu bu. IV. ve V. yüzyıllardan itibaren Hristiyan maneviyatı tarafından hiç durmadan ifşa edilmiş, günışığına çıkarılmış, lanetlenmiş bu yanılsama tehlikesi kişinin kendisiyle ilişkisini tabiri caizse kuşatıp ipotek altına alındığından beri, Batı kültürünün tarihi içine nakşedilmiş bir zorunluluktu bu.

Sakın kendi kendimi aldatıyor olmayayım? Descartes'ın Hristiyan maneviyatı tarafından ortaya atılan, dikkat çekilen, işaret edilen bu tehlikeden kendisini kurtarmasını sağlayan, *cogito*'nun sunduğu kanıttır. Ampirik yaklaşım, yani Locke'un yaklaşımı ise, çözümü kanıtta değil, ancak duyu algısında bulacaktır— zira duyu, dışsallıkla olan doğrudan ilişkisi sayesinde, düşüncenin içselliğinin mustarip olduğu tehlikelerden muaftı. Ve böylece, şöyle bir şey gerçekleşir (ki klasik düşünce en azından Kant'a kadar bu niteliği koruyacaktır, yani bundan böyle kendimi yanıltmam gibi bir tehlike yoktur): Yanılabilirim elbette, ama beni yanıltan, ya duyunun hataları veya metafizik hatalar yahut muhakemeden kaynaklanan hatalardır. Kendi kendimi yanıltma ihtimali bu andan itibaren bertaraf edilmiş olur ve Batı felsefesinde yeniden

ortaya çıkışı Kant'ın kritiğinden sonra ve bir bakıma bu kritik sayesinde veya onun açtığı gedik aracılığıyla gerçekleşecektir. Öte yandan Schopenhauer ise benliğin bireyselliği ile yanılsama arasında salt bir bağıntı olasılığından öte, temel bir mütekabiliyet keşfedecektir.

Batı düşüncesinde bilinçdışı sorununun gündeme getirildiği ve kök saldığı an kanaatimce budur. Freud onu tam da Schopenhauer'ın tespit ettiği yerde aramaya gidecektir. Freud bir Schopenhauer'cıdır— Avrupa çapında XIX. yüzyıl felsefesine Schopenhauer sorusunun, bir figür olarak Schopenhauer'ın ve onun ortaya attığı soruların hâkim olduğunu unutmamak gerekir. Çok şematik biçimde diyebiliriz ki Kant'ın kritiğinden hareketle Schopenhauer'ın işaret ettiği, kişinin kendisi hakkındaki yanılgısına ilişkin soruyu devralırken Freud'un yaptığı şey... bu soruyu düzenlemek, irdelemek için kullandığı çözümleme yöntemleri, tam da Hristiyan geleneğinin (gerçi Freud'un durumunda geçerli değildir bu) veya her halükârda (Freud'un durumunda) Yahudi geleneğinin yüzyıllardır uyguladığı yorum yöntemleriydi. *Exagoreusis*'e ilişkin olarak size işaret ettiğim şu bir nevi asimetri, bir yanda metin şerhiyle mutlak surette bağlantılı bir benlik şerhinin mevcut olduğunu, ancak metin şerhi kendine has yorumlama tekniklerine sahipken, benliğin şerhinin bu tekniklerden mahrum olduğunu bana kanıtlamıştı: Freud ile birlikte -aslında, Schopenhauer ile birlikte- kişinin kendisi hakkında yanılma ihtimali, zorunluluğu, bunun kaçınılmazlığı Descartes'tan sonra ilk kez gündeme gelir; ve Freud ile birlikte, yorum tekniklerinden faydalanacak bir benlik şerhinin gelişimi gözlenir.

İşte, çok genel olarak, Batı felsefesini, yeniden yorumlamak değilse bile, bana kalırsa bu şemalardan birkaçını geliştirerek, bu güzergâhlardan bazılarını izleyerek Batı düşüncesi veya felsefesi tarihinin (ben Batı düşüncesi tarihi demeyi tercih ediyorum) köşegenlemesine nasıl yeniden katedilebileceğini,

Hristiyanlığın IV. ve V. yüzyıllarda ortaya koyduğu çok münferit maneviyat biçimlerinin yaratmış olabileceği etkilere odaklanarak Batı düşünce tarihinin nasıl yeniden katedilebileceğini görüyorsunuz. Geçen defa ortaya koymaya çalıştığım ancak geliştirmeye fırsat bulamadığım sonuç kısmını şimdi bir tür kuşbakışı resim gibi işaret ederek, konuya böylece giriş yapmak istiyorum.

Batı felsefesi veya Batı kültürü içinde itirafın -*exagoreusis*'intarihçesini yeniden ele almak niyetinde değilim elbette. Bu itiraf biçiminin ve kişinin kendi hakkındaki hakikat söyleminin dayandığı ilkenin yarattığı etkileri, kendi hakkında doğruyu söyleme mecburiyetinin yol açtığı etkiyi incelemek, bunların hukuk düzeni içindeki etkilerini izlemek istiyorum biraz. Buna yönelik olarak bugün, kişinin kendi hakkında doğruyu söylemesinin, kilise geleneği ve kurumu içinde hukuki bir biçime bürünmesi meselesini irdeleyeceğim. Gelecek sefer de, kendi hakkında doğruyu söylemenin gerçek anlamdaki yargı kurumunda yol açtığı bazı etkileri ve sorunları ele alacağım.

İlk olarak, itirafın kilise kurumu içinde hukuki bir biçim kazanması. On beş günden beri, kişinin kendi hakkındaki hakikat söyleminin bir biçimini -tövbe ritüellerinde görülen biçimini- incelemekteyim. Genel olarak Hristiyan cemaatleri içinde ortaya çıkan, geliştirilen, kullanılan ritüellerdi bunlar. Ardından, geçen hafta, *exagoreusis*'i, yani kişinin hiç durmadan kendinden ve düşüncesinin hareketlerinden bahsetmesini içeren o çok farklı pratiği inceledim. Yalnızca manastır cemaatlerinde gelişen veya orada imtiyaza sahip olan bir pratikti bu. Tövbe ritüelindeki *exomologesis* ve manastır cemaatlerinde görülen münzevi ve manevi bir pratik olarak *exagoreusis*. Bu iki pratik -tövbeye yönelik *exomologesis*, maneviyata yönelik *exagoreusis*- gerçekte birbirinden tümüyle ayrı iki kurumu yahut iki pratiği ifade etmekten ziyade, aralarında bir dizi geçiş formu bulunan iki kutbu temsil eder. Gelgelelim,

kanaatimce ilk yüzyıllar boyunca, yani IV. ve VII. yüzyıllar arasında, yavaş yavaş bu iki biçimin hissedilir derecede birbiriyle karıştığı görülür. Aynı zamanda her birinin kendi içinde, hem Hristiyan cemaatlerinde hem de manastır cemaatlerinde, bir intibak, bir uyum gözlenir. Bu intibak daha şimdiden yargıya has biçimlere doğru bir tür geçişi işaret eder.

1) Size geçen sefer sözünü ettiğim şeyle, yani Hristiyan cemaatlerindeki *exagoreusis* ile başlayalım. Tekrar edecek olursak, kişinin kendi düşüncesinin bütün hareketlerini manevi rehberine anlatma zorunluluğunu öngören bu pratik, gerçekleştirilmesi elbette tümüyle imkânsız bir tür ideal programdan başka bir şey olamazdı. Gerçekleştirilmesi tümüyle imkânsız derken, bu kuralın unutulduğunu veya bu genel ilkenin varlığının pek çok başka pratik üzerinde çoğaltıcı etkilere yol açmadığını kastetmiyorum. Özellikle kalbini açma ilkesi -manevi rehberliğin acemiler için mutlak, ama son kertede bütün keşişler için zorunlu olmasını öngören ilke- varlığını sürdürdü: erken Orta Çağ ve Orta Çağ'ın bütün manastır kurumlarında tekrar tekrar karşımıza çıkacaktır.

Biri yaygın olarak, diğeri daha az bilinen iki örneği ele alacağım. Daha yaygın olarak bilineni, "Aziz Benediktus'un Batı'da genel kabul gören şu kuralıdır—bu kuralın kısaltılmış bir biçimini aktarıyorum: "Kendisine kalbini açacağın,"[7] "seninle birlikte vicdanının sırlarına iştirak edecek"[8] ve "kalbinin sırlarını"[9] kendisine itiraf edebileceğin birine sahip olmak hayatta büyük bir tesellidir. Kadınlar cemaatine hitap eden başka bir

---

7 Anlaşıldığı kadarıyla, Foucault bu metni ezberinden aktarıyor. Aziz Benediktus'tan değil, Milano'lu Aziz Ambroisius'un kuralından alıntı yapıyor. Bkz. Ambrose, *De officiis*, haz. ve çev. Ivor J. Davidson, cilt 1 (Oxford: Oxford Univ. Press, 2001), 3. Kitap, 22. bölüm, 132. kısım, s. 432 (Latince) ve 433 (İng.): "Kendisine yüreğini açabileceğin, en derin duygularını kendisiyle paylaşabileceğin, kendisine yüreğinin sırlarını itiraf edebileceğin birinin olması şu hayatta sahip olunabilecek gerçek bir tesellidir."

8 A.g.y.

9 A.g.y.

metinde (Aziz Donatus'a atfedilen ve VII. yüzyılda yazılmış *Regula ad virgines*'te)[10] ise şöyle denmektedir: "Hemşireler, hem düşündükleri şeyleri hem de bütün ehemmiyetsiz sözleri ve eylemleri, hatta ruhlarının bütün hareketini azimli ve tükenmez bir coşkuyla, her gün, her saat, her an itiraf etmelidirler. Hiçbir şey, en ufak düşünce bile manevi anneden gizlenmemelidir: Bunlar dahi ihmal edilmemeli ve itiraftan esirgenmemelidir."[11]

Gördüğünüz gibi, kural, bu *exagoreusis* kuralı muhafaza edilmiştir. Ancak bir nevi ideal nokta, yaklaşılması gereken bir menzil gibi muhafaza edilmiştir. Gerçekte, somut düzlemde bir dizi farklı biçim alacaktır: vicdanın sabah-akşam veya günün belli saatlerinde birkaç kez düzenli olarak hesaba çekilmesi, günahların manevi rehbere itiraf edilmesi, rehberle kurulan daimi ilişki, karşılıklı söyleşiler gibi.

---

10 655 dolaylarında yürürlüğe giren, Besançon'lu Aziz Donatus'un yasası, Galya'da kadınlar için yürürlüğe konulan iki yasadan biridir. Yetmiş-yedi bölümden oluşur, bunların kırk-üç tanesi Aziz Benediktus'un yasasından esinlenmiş, geri kalanlar ise Aziz Cesar'ın ve Aziz Columbanus'un yasasını esas alır. Bu hususta bkz. Michèle Gaillard, "Les origines du monachisme féminin dans le nord et l'est de la Gaule (fin VIe siècle—début VIIIe siècle)", in C.E.R.C.O.R., *Les religieuses dans le cloitre et dans le monde des origines a nos jours: Actes du Deuxieme Colloque international du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 Eylül–2 Ekim 1988* (Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1994), s. 50 ; İng çevirisi için bkz. "The Rule of Donatus of Besançon", çev. Jo Ann McNamara ve John Halborg, Jo Ann McNamara, *The Ordeal of Community* (Toronto: Peregrina, 1985) içinde, s. 35–77.

11 "Inter caeteras regulae observantias hoc magis super omnia tam juniores quam etiam seniores monemus sorores, ut assidue et indesinenti studio tam de cogitatu, quam etiam de verbo inutili, vel opere, seu aliqua commotione animi, confessio omnibus diebus, omnibüs horis, omnibusque momentis semper donetur; et matri spirituali nihil occultetur (. . .). Ergo nec ipsa parva a confessione sunt negligenda cogitata, quia scriptum est: Qui parva negligit, paulatim defluit (Eccl., xix)", aktaran "Sancti Donati Vesontionensis Episcopi Regula Ad Virgines", caput XXIII ("Qualiter ad confessionem omnibus diebus veniant"), *Scriptorum ecclesiasticorum qui in VII saculi secunda parte floruerunt opera omnia, ordine chronologico digesta, juxta memoratissimas editiones*, tomus unicus, accurante Jacques-Paul Migne, Petit-Montrouge, Bibliothecæ Cleri Universe, sive Cursum Completorum in Singulos Scientiæ Ecclesiasticas Ramos, Editore, 1851, s. 282.

Oysa bütün bunların dışında ve eksiksiz *exagoreusis* gibi kendi içinde imkânsız ve erişilmez bir kuralı uyarlama zorunluluğunun dışında, bizzat manastır pratiklerinin, manastır kurumlarının, manastır cemaatlerinin içinde, gitgide yarı-hukuki türden pratiklere doğru kayan, yer değiştiren başka pratiklere yol açan bir dizi başka etken olmuştur.

Öncelikle unutmamak gerekir ki, Şark'taki, Mısır'daki Pakhomiosçu türden manastırlar Cassianus'un tanıklık ettiğinden oldukça farklı -her halükârda, özünde müşahedeye dönük bir role sahip, böyle bir amaç benimseyen cemaatlerden alabildiğine farklı- bir biçime, bir amaca, bir organizasyon türüne sahipti. Pakhomiosçu manastırlar, öncelikle, fakir insanlardan oluşan manastırlardı. Bunların mensupları Mısır fellahlarıydı ve bunlar için manevi alıştırmalar, doğrusu öğrenmesi bir parça güç şeylerdi. Bu insanların çözmek zorunda oldukları bir sorun vardı ki o da hayatta kalma sorunuydu: dilencilik sorunu. İnsan nasıl hayatta kalabilir? Dilenmeli mi yoksa çalışmalı mı? Pakhomiosçu kural tam da bu noktada dilenmek yerine çalışmayı emrediyordu. Hristiyan manastır yaşamındaki en temel tercihlerden biriydi bu, ta ki Aziz Françesko ile birlikte dilenci tarikatların yeniden ortaya çıkışına dek. Öyleyse, çalışma. Aynı zamanda, cemaate katılan keşişlerin sayısında kayda değer bir artışla birlikte, koloni türünde veya askerî türde bir organizasyon, doğal olarak, zaruri hale geldi. Çalışmanın zorunlu olduğu bir askerî organizasyon, belli çalışma saatleri, bir amirin gözetiminde onar kişilik gruplar—hasılı, bütün bir idari aygıt, manastır cemaatlerinin içerisinde boy göstermeye başladı.

Batıda bilinen türden Benediktin manastırları, belli bir noktaya kadar Pakhomiosçu manastırlarla aynı desene sahipti. Ancak özellikle iki açıdan farklılaşıyordu. Bunların biri, Cassianus'un bir miktar unutulmasının gerçek nedeni olan bir Augustinusçuluktu. Augustinusçuluk ne demektir? Bu dönemde Origenesçiliğin, yani kişinin kendi kendine, kendi üzerinde gerçekleştireceği manevi bir eylem aracılığıyla kendi

selametini güvenceye alabileceği ve kendi kalbini arındırabileceği fikrinin kalıntısı olarak görülebilecek her şeyden kendini uzaklaştırmak. Augustinusçuluk -yani Tanrı'nın lütfu [*grâce*] olmadan kişinin hiçbir surette kurtuluşa erişemeyeceği fikri- ile birlikte, manevi alıştırma türünden her şey, selameti güvenceye almak konusundaki etkinliğini şu veya bu ölçüde yitirecekti. Ve bunun sonucunda, Augustinusçuluğun etkisi altındaki bu manastırlarda, kişinin kendisini arındırması sorunu, kişinin kendisini takdis etmesi sorunu, kişinin kendi iradesiyle manevi deneyimler aracılığıyla mükemmelliğe doğru ilerlemesi fikri kaybolacak, bunun yerini mecburi, düzenli, kurallara bağlı çalışma alacaktı.

Benediktin manastırlarının Orta Çağ'ın başından itibaren -aslında antik dönemin sonundan başlayarak, bütün bir erken Orta Çağ boyunca- sahip olduğu çok önemli iktisadi ve toplumsal rolün bu Augustinusçuluğa eklendiğini düşünürsek, Benediktin manastırlarının niye Cassianus'un sözünü ettiği manastırlardan çok farklı türde bir işlev edindiği nihayet açıkça görülür. Çalışma temel bir faaliyet halini alır—kuşkusuz, bunun manevi bir değeri de vardır, çünkü çalışma, düşüncelerin dağılmasını belli ölçüde önler, ki bu da müşahedenin koşullarından biridir. Çalışma ayrıca bireyi tevazuya zorlar, ki gereklidir. Ancak çalışma aynı zamanda, tabii ki, manastırların hamiliğindeki ibadet işlevinin bağımsızlığını sağlayan bir araçtır. Çalışma aynı zamanda, bu tür bir düzenleme aracılığıyla ortaya çıkan ve faaliyet gösteren bu cemaatleri iktisadi açıdan önemli kılan şeydir; ve bu yolla elbette yaptırımları, hiyerarşiyi, gözetleme ve elbette kabahatlerin cezalandırılmasını mecbur kılan başlı başına bir disiplin türü ortaya çıkar. Böylece, manastır kuralları içinde yavaş yavaş -aslında epey hızlıca- bir başkasına sürekli itirafta bulunmaya dair genel ilkenin altında, işlenmemesi gereken kabahatlere, bu kabahatlere ilişkin yapılması gereken itiraflara ve bunlara uygun cezalara dair giderek daha ayrıntılı bir kurallar sistemi belirmeye başlar.

İkinci olarak, şimdi de hakikatin beyanıyla ilişkili diğer biçimi, yani tövbe ritüellerinde, *exomologesis*'te karşımıza çıkan biçimi ele alacak olursak; hatırlayacağınız gibi, bu hakikat zorunluluğu hiç de *exagoreusis*'te olduğu gibi, düşüncelerin mütemadi hareketini itiraf etmeyi değil, kişinin kendisini olduğu gibi, yani günahkâr olarak sergilemesini içeriyordu. Kişi ağır kabahatler işlediğinde veya yaşamının üzerinde bütün günahlarının ağırlığını hissettiğinde yahut ölümün yaklaştığını hissettiğinde, tövbekâr statüsünü ediniyor ve kendisini günahkâr haliyle herkese göstererek günahlarının ağırlığından kurtulmaya çalışıyordu.

Tövbekâr statüsünü idare etmek ve uygulamak, elbette, manastır cemaatlerindeki mütemadi itiraf kuralı kadar zordu. Bir kere, bu tövbekâr statüsü aslında çok ağırdı, çünkü birey tövbekâr olunca bütün cemaatten yalıtılıyor ve bu durum bir dizi manevi güçlüğü -ayrıca bir dizi toplumsal ve ekonomik güçlüğü- beraberinde getiriyordu. Ayrıca toplumdan men ediliyordu; her halükârda, pek çok şeyi yapması engelleniyordu, örneğin evlenmesi yasaktı; evliyse karısıyla cinsel ilişki kuramazdı, vb. Kısacası birey tövbekâr statüsüne sahip olduğu andan itibaren iptal oluyordu ve bu statü birkaç gün veya birkaç hafta süren bir şey değildi: Size sözünü ettiğim bu büyük tövbekâr tiyatronun sergilenmesi genelde yıllarca sürüyordu. Diğer yandan, tövbekâr statüsünün böylesine ağır oluşu yüzünden, insanlar tövbe etmeyi gerektirecek kadar ağır bir günah işlediklerinde, tövbe etmek yerine, tövbekâr statüsünü almak yerine, çoğunlukla hayatlarının sonunu, sona yaklaştıklarını cidden hissettikleri ânı beklemeyi tercih ediyorlardı—bu hem onlara kendi gözlerinde selameti garanti ediyor hem de onları hayatlarının uzun bir kısmını bu pek zahmetli durumun kaygısıyla geçirmekten kurtarıyordu. Üçüncü tür güçlük: Suçun kendisi skandala yol açan, kamusal bir suç olduğunda tövbekâr statüsünün kamusal niteliği doğal ve kabul edilebilirdi. Buna karşın, suç mahrem olduğunda, tövbekârın kamusal statüsü cemaat nezdinde pek çok soruna, pek çok skandala yol açıyor-

du (o âna dek kimsenin bilmediği bir kabahati açığa vurmakla tövbe ritüelinin kendisi skandala yol açıyordu).

Kısacası bütün bunlar, Hristiyan cemaatlerindeki tövbe rejimi olarak adlandırabileceğimiz şeyin genel ekonomisinde oldukça büyük bir dönüşüme yol açtı—ki bu da oldukça çabuk oldu, henüz IV.-V. yüzyıllarda bu dönüşümün işaretlerine rastlanıyordu. Bir yanda, kamusal tövbe ile mahrem tövbe arasında ayrım yapma alışkanlığı baş göstermişti. Şu ilke ortaya atılmıştı: Kamusal suçlar için tövbe kamusal olacak; gizli suçlar ise mahrem bir tövbeye tabi olacaktı (ki bu mahrem tövbe, tabii ki, piskopos yahut rahibe itiraf biçiminde gerçekleşecek, rahip yahut piskopos ise kefarete karar verecekti: oruç veya cinsel perhiz, dua veya nihayet hac gibi, bu gizli kabahate tepki, karşılık ve ceza olacak bir dizi çile yahut kefaret). Yine bununla ilişkili olarak, genel tövbekâr statüsünü sürdürmenin zorluğu karşısında, kişiden tövbekâr statüsü edinmesini beklemenin mümkün olmayacağı durumlarda, manastır cemaatlerinde görüleni andıran, ancak bir ikame aracına, bir ara biçime, hafifletilmiş bir biçime dönüşecek manevi rehberlik pratiklerinin yayıldığını görüyoruz.

Ve böylece Hristiyan Şark'ta IV. yüzyılda ortaya çıkan şu tanıma rastlıyoruz: Nazianus'lu Gregorius'a ait bir metin, manevi rehberliğin, münzevi pratiğin, aslında manastır cemaatlerine has bu pratiğin Hristiyan cemaatleri genelinde nasıl yayıldığını gösterir.

Nazianus'lu Gregorius'un bu metni çok önemlidir çünkü XVII. yüzyıla dek vicdan rehberliğinden *tekhne tekhnes*, sanatların sanatı olarak söz edildiği her defasında daima ona atıfta bulunulacaktır. Oidipus'un telaffuz ettiği -daha doğrusu Sophokles'in siyasi erki ifade etmek için Oidipus'a söylettiği- bu ünlü *tekhne tekhnes* tabiri, insanları yönetmeyi ve davranışlarını idare etmeyi sağlayan bu sanatların sanatı, bu kez manevi rehberliği ifade etmek için kullanılacaktır. Nenizili

Gregorios şöyle yazar: "İnsanı, böylesine çeşitli ve böylesine değişken bu hayvanı idare etmek, bana *tekhne tekhnes* -sanatların sanatı- *episteme epistemes* -bilimlerin bilimi- olarak görünüyor. Bunu anlamak için ruhun bakımını bedenin tedavisi ile kıyaslamak; ilkinin ne kadar güç olduğunu bilerek ikincinin (bizim uğraşımız olan manevi rehberliğin), gerek ele alınan konunun doğası, gerek uygulanacak bilimin güçlüğü, gerekse elde edilmesi gereken sonuç açısından ne derece daha güç olduğunu incelemek gerekir."[12] Bunu tıp ile manevi rehberlik arasındaki paralelliğe dair uzun bir bölüm izler ve paragraf şu şekilde son bulur: "Bütün farklar hesaba katılmalıdır: erkeklerle kadınlar arasındaki farklar, gençlerle yaşlılar, zenginlerle fakirler, neşeli olanlarla üzgün olanlar, sağlıklılar ve hastalar, amirler ve astlar, bekârlar ve evliler, köyde ikamet edenlerle şehirde ikamet edenler, cahillerle vasıflılar. Ruhun bakımı farklı süreç ve yöntemlerle yapılmalıdır, gerek söz gerekse nasihat, gerek kırbaç gerekse dizgin, gerek takdir gerekse tekdirle, gerek kamu içinde gerekse mahremiyette."[13] İşte Nazanius'lu Gregorius ikinci söylevinde bunları söylüyordu.

12 Nenizili Gregorios, *Oratio*, 2, 16. Bkz. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, İkinci Seri, cilt 7, çev. Charles G. Browne ve James E. Swallow, (haz.). Philip Schaff ve Henry Wace (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, 1894), elektronik makale www.newadvent.org/fathers/310202.htm (erişim: 20.06.2012). Alıntılanan kısım hakkında yorum için bkz. Brian E. Daley, S. J., *Gregory of Nazianzus* (New York: Routledge, 2006), s. 54 ve 207 n. 234. Nenizili Gregorios'un ruhun davranışlarını sanatların sanatı ve bilimlerin bilimi olarak tanımlaması hakkında bkz. Christopher A. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light* (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 241–47. Beeley'ye göre, Nenizili Gregorios *tekhne* sözcüğüyle, "kendine has bir yönteme ve ihtisas duygusuna sahip olan belirli bir sanat yahut zanaat"ı, belli bir bilgi birikimine sahip bir bilim dalı (*episteme*) yahut mesleği kasteder (a.g.y., s. 242). Beeley bir dipnotta, Antik Yunan'da *episteme* kavramının genel olarak bilgiyi değil, çoğunlukla pratik veya mesleki bir beceri ve ona eşlik eden anlayışı ifade ettiğini açıklar. Sözcüğün daha sonra edindiği, bir kanaati ifade eden inancın karşıtı olarak bilimsel bilgi anlamı Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilmiştir (a.g.y., s. 242).

13 Nenizili Gregorios, *Oratio*, 2, 28-30. Bkz. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, www.newadvent.org/fathers/310202.htm (erişim: 20.06.2012).

Bu metin çok ilginçtir çünkü hitap ettiği kitlenin bir manastır cemaati olmadığı açıktır. Manevi rehberliği düpedüz her papazın, her rahibin, her piskoposun, bir cemaate karşı her nasıl yerine getirilecek olursa olsun genel bir sorumluluğu olan herkesin uygulaması gereken, genel bir papazlık işlevi [*fonction pastorale*[14]] haline getirmektedir. Kanaatimce, Hristiyan cemaatlerinde papazlık işlevinin gelişmesiyle birlikte, *exomologesis* ritüelinin önemini kaybettiği, değişime uğradığı, gevşediği, yumuşadığı; manevi rehberliğin ise yayıldığı görülür.

Öyleyse çift yönlü bir hareket söz konusudur. Manastır cemaatlerinde, mütemadi itiraf kuralını uygulamanın güçlüğü, başka tekniklerin nüfuz etmesine yol açmıştır—özellikle suçun, işlendikten sonra, münferit olarak cezalandırılması. Buna karşın, manastır-dışı cemaatlerde ise *exomologesis* ilkesinin hafiflediği görülür: Günah işleyenlerin tövbekâr statüsü edinmesi mecburiyetinin, yerini yavaş yavaş manevi rehberliğin ihtiyaçlarına uyarlanmış, hem suçu işleyen kişiye hem de işlenen suça uyarlanmış bir tövbe ritüeline bıraktığı görülür. Diyebiliriz ki kabaca iki büyük odak ortaya çıkar. İlki, hem manevi hem de iktisadi bir odak olan ve cemaat yapısı gitgide güçlenen manastır veya manastır cemaati, nihayet en ince ayrıntısına kadar tarif edilmiş bir düzenleyici organizasyona kavuşur: Manevi rehberlik pratikleri burada davranışların ve cezaların kodlanması gibi bir yöne sapar. İkinci odak olan, piskopos yahut rahiplerin yönetimi altındaki ruhban sınıfından olmayan insanlardan müteşekkil cemaatlerde -hem manevi rehberlik [*pastoral*] hem de yönetsel özellikteki odakta- ise, cemaat yapısı manastırda olduğundan çok daha zayıftır:

---

14 Foucault papazlık işlevi içine dâhil edilen manevi rehberlik biçiminin soykütüğünü ayrıntısıyla araştırdığı *Güvenlik, Toprak, Nüfus* temalı 1977-1978 Collège de France derslerinde *pastor* sözcüğünün işaret ettiği "çoban" figürünün ilk dönem Hristiyanlığın Doğu Kilisesi ve manastırları tarafından Eski Ahit'ten ve daha genel olarak İbrani dinî külliyatı ve kültürel pratiklerinden ödünç alındığını ortaya koyar. Bkz. *Sécurité, Territoire, Population* (Paris: Gallimard/Seuil, 2004), 8 Şubat 1978 tarihli beşinci ders. (ç.n.)

Tövbe pratiği burada farklı bir biçimde, hukuki ve idari süreçlerle karışmanın sonucunda, yargıya has bir niteliğe bürünür.

O halde bu iki biçiminin birbirine nüfuz etmesi, karışması, belli bir noktaya kadar türdeşleşme eğilimi söz konusudur, ancak kuşkusuz bu iki yaşam biçimi arasındaki karşıtlık hiçbir zaman ortadan kalkmaz, çünkü tam aksine Hristiyanlığın, her halükârda Katolik Hristiyanlığın büyük boyutlarından biridir bu. Ancak ilginç iki şey vardır burada. Bir kere, kiliselerde olduğu gibi manastır cemaatlerinde de, kişi bir hakikat zorunluluğunu, kendi hakkında hakikati söyleme mecburiyetini yerine getirmeden cemaate katılamaz, ki bu da bir başkasıyla kurulan özgül bir bağımlılık ilişkisi demektir. İkinci olarak, her iki cemaat biçiminde de görülen, hakikatin bir başkasına ifade edilmesi mecburiyeti birbiriyle melezleşir ve giderek bir kurala göre tanımlanan kabahatleri itiraf etme zorunluluğu ve bu kabahatlerin yine bu kurala göre cezalandırılması yönünde bir evrim gözlenir.

2) IV. yüzyıldan VI.-VII. yüzyıllara dek varlığını sürdürecek olan bu hareket, VII. yüzyıldan itibaren, Hristiyan kurumlarında tövbenin hukuki niteliğe büründüğü ilk büyük dönüşüm olarak adlandırabileceğimiz hadisenin, yani tarifeye bağlı tövbenin ortaya çıkışıyla birlikte artacak, yoğunlaşacaktır.

Tarifeye bağlı tövbenin ne olduğunu çoğunuzun bildiğini sanıyorum: Bu tövbe biçiminin VII. yüzyıldan itibaren yayılmaya başlaması, Batı Avrupa'nın, Galya'nın bir kısmının ve aynı zamanda Almanya'nın bir bölümünün Hristiyanlaşmasında başrolü oynayan İrlandalı keşişler sayesinde olmuştur. Tarifeye bağlı tövbenin ayırt edici özelliği şudur. Öncelikle, bu tövbe, *bir* kabahat işlendiğinde uygulanır: yani tarifeye bağlı tövbe, tabiri caizse, kabahatlere birebir karşılık gelir; her bir kabahate bir ceza karşılık gelmelidir. Bunun sonucunda ve ikinci olarak, burada yepyeni olan, bu tövbenin tekrar edilebilir oluşudur: Oysa *exomologesis* -büyük günahkârlara farz kılınan o büyük tövbekâr statüsü- tekrar edilemezdi (kişi tövbekâr olur

ve ömrünün sonuna kadar da öyle kalırdı; veya eğer cemaatle uzlaştırılırsa, bundan sonra bir daha bu tövbekâr statüsünü alamaz, cemaatten dışlanmaktan, aforoz edilmekten başka çaresi kalmazdı). Oysa tarifeye bağlı tövbede, kişi ne kadar kabahat işlerse o kadar çok tövbe edebilecek, etmesi gerekecekti. Tövbenin hukuki nitelik kazanmasının tarihçesi içinde kuşkusuz çok temel bir noktadır bu: Böylece o güne dek gerek *exomologesis* biçimi altında gerekse *exagoreusis* biçimi altında var olan her şeyden alabildiğine uzaklaşıyoruz.

Peki, bu tarifeye bağlı tövbenin kökeni nedir? İki kökeni olduğu açıktır. Bir yanda manastıra özgü model, ki size az önce bahsettiğim şeyin ta kendisidir. Manastırlar güçlü bir düzenlemeye tâbi, aleni bir iktisadi işlev üstlenen, sabit bir hiyerarşik yapıya, gözetleme sistemlerine ve yaşamın mütemadi olarak düzenlenmesine sahip birer cemaate dönüştüğü ölçüde, birtakım kabahatlerin ve bunlara karşılık gelecek cezaların tanımlanması manastırların işleyişi için zaruri hale gelmiştir. Manastıra özgü bu denetim modelinin yaygınlaşması çok basit bir nedene dayanıyordu: Bir kişi -ruhban sınıfından olmayan bir kişi- büyük bir günah işlediği ve tövbe edip tövbekâr statüsünü almak istediğinde, bu tövbekâr statüsünü alıp tövbekâr bir yaşam sürebileceği yer manastırdan başka neresi olabilirdi? Öyleyse, kişi yaşamındaki büyük bir günahın kefaretini ödemek istediği anda manastıra gidiyor ve orada keşişler tövbe etmek isteyen kişilere, kesinlikle bu büyük tövbekâr statüsüne girmelerini değil -ki zaten ancak piskoposun karar verebileceği bir husustu- ancak manastırlarda rastlanan türde düzenleyici cezalardan birini yerine getirmesini öneriyorlardı. Bunlar örneğin oruç, secde, belli bir süre uykusuz kalarak *Mezmurlar*'ı terennüm etmek gibi manastıra özgü cezalardı.

Öte yandan, bu dönemde devreye giren ve yine çok önemli olan ve tövbenin hukukileşmesinin tarihçesi içinde bizi epeyce ileri götürecek diğer model ise, tabii ki Alman hukuku modeliydi.

Alman hukuku modeli olmasının nedeni çok açıktı. Kişi bir günah işlediğinde, bu günahın kefareti olacak bir karşılık vermesi gerektiği fikri, Alman hukukunda bir suçun, eğer suçtan zarar gören veya incinen kişinin zararı telafi edilirse, suçun kefaretinin her zaman ödenebileceği ilkesinde karşılık buluyordu. Tıpkı bu kefaretin bir ceza anlamına geldiği ve tabiri caizse, iki yüzünün olduğu gibi -incinen kişinin zararı telafi edilirken, zarara yol açan kişinin kendisi bedel ödemiş olur- aynı şekilde, Tanrı'ya karşı işlenen bir kabahat söz konusu olduğunda da, Tanrı için memnuniyet, günahkâr içinse ceza anlamına gelecek bir tövbe ile karşılık verilmeliydi. Burada da aynı yapıyı görüyoruz.

Bu tarifeye bağlı tövbe sisteminde Alman modeline şurada da rastlıyoruz: Artık günah ile karşılığında ödenmesi gereken kefaret arasında hesaplanmış ve kabul edilmiş bir orantılılık vardır. Hatırlayacaksınız, size on beş gün önce sözünü ettiğim *exomolgesis*'te, hiçbir orantılılık yoktu: Kişi bir kabahat işlemiştir veya kendisini günahkâr hisseder; pekâlâ, bu günah yüzünden ne kadar pişmanlık duyduğunu mümkün olan en dramatik ve en yoğun biçimde göstermesi gerekir. Ne kadar abartırsa, ne kadar toz toprak içinde yuvarlanır, günlerce oruç tutar, ne kadar ağlar, dualarıyla kendi kurtuluşuna destek olmaları için başkalarına ne kadar yalvarırsa, selamete ulaşma şansı o kadar yüksekti ancak bu tövbe günahın ağırlığıyla değil, kişinin kurtulmayı ne kadar istediğiyle orantılıydı. Tarifeye bağlı tövbede ise, Alman hukukunda gördüğümüze benzer bir kural sistemi vardır karşımızda. Örneğin, bir rahip bir büyükbaş hayvanı çaldığında, VII.-VIII. yüzyılların tövbe kodları, tövbe etmesi gerektiğini söyler ve buna göre bir yıl boyunca ekmek ve su ile; eğer rahip önceden tasarlayarak veya nefret yüzünden cinayet işlememişse üç yıl ekmek ve suyla, sonraki üç yıl da et ve şaraptan uzak durarak hayatını geçirmesi gerekir.

Tarifeye bağlı tövbeyi Alman hukukuna yaklaştıran üçüncü özellik, bu cezanın kendisine karşılık bir kefaretin olabilmesiydi. Kefareti olabilirdi, çünkü tövbe şartları anlaşılan çok

ağırdı ve bir mübadele sistemi vardı. Tıpkı Alman hukukunda olduğu gibi, incittiğiniz kişiyle pazarlık yapabilir, "Hayır, bu cidden biraz fazla pahalı," diyebilirdiniz, tıpkı Tanrı'ya veya onu temsil eden keşişe de bu tövbeyi gerçekleştiremeyeceğinizi, ama yerine başka bir şey ikame edebileceğinizi söyleyebileceğiniz gibi, ki ikameye dair de bir kurallar sistemi vardı. Örneğin bütün bir yıl boyunca tövbekâr olmak konusunda tereddüt ettiğinizde (tövbe, yani ne et ne de şarap, haftada en az üç gün yalnız ekmek ve su, cinsel perhiz), bunu çok ağır bulduğunuzda, bir ikame, bir *area* vardı: bir azizin türbesinde üç gün aç susuz, üstelik uykusuz kapalı kalmakve bu üç gün boyunca *Mezmurlar*'ı terennüm etmek. Veya, örneğin, özel bir oruç yerine, yüz kez secdeye vararak yüz *Mezmur* terennüm edebilirdiniz; yahut elli-yedi ilahiyi üçer kez okuyabilirdiniz. Hâsılı, kefarete ilişkin mükellef bir sistem vardı, ki bunun da bize hukuk kabilinden bir sistemi getirdiği aşikârdır.

Son olarak tarifeye bağlı tövbenin, yargıya has bir niteliğe bürünmesinin nasıl, hangi aşamalardan geçerek gerçekleştiğini gösteren dördüncü önemli özelliği, bu çilenin, kilise veya ruhban cemaatlerinin mecbur kıldığı bu kefaretin sivil cezalarla iç içe geçmesidir. Üstelik ceza kitapçıklarında çoğunlukla aynı anda hem sivil hem de dinî nitelik taşıyan cezalara rastlanır. Örneğin Aziz Colombanus'un ceza kitabında şu sözlere rastlıyoruz:[15] "Bir rahip herhangi bir kişiyi öldürürse, on yıllığına sürgüne gönderilir"—cezanın, kefaretin düzenindeyiz. Dolayısıyla, "on yıl sürgün edilecektir. Maktulün anne-babasına, gerekli yasal meblağı verecektir"—Kilisenin bu yasal meblağın

15 600 dolaylarında yaşayan Aziz Colombanus'un yapıtları 1626'da Patricius Fleming tarafından derlenerek Jacques-Paul Migne tarafından yayınlandı (*Patrologia Latina*, 80, 209); *Pénitentiel* ilk kez 1667'de yayınlandı, ikinci basımı ise *Patrologia Latina* (80, 223) içinde yapıldı. İngilizce basım: John T. McNeill ve Helena M. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the Principal* Libri poenitentiales *and Selections from Related Documents* (New York: Columbia University Press, 1938), s. 250–65. Metin iki kısma ayrılmıştır: İlkinde keşişlerin günahları ele alınır, ikincisindeyse ruhban ve ruhban sınıfından olmayanların günahları tartışılır.

ödenmesini gözettiğini görüyoruz, ancak bu talep kefaretin parçasını oluşturur. Dolayısıyla, "anne-babasına kefaret için gereken yasal meblağı verecektir. Kendisini maktulün anne babasının hizmetine sunacaktır"[16]—bu da doğrudan Alman hukukundan alınmıştır. Veya şunun gibi: "Herhangi bir kişiyi kasten yaralayan ruhban sınıfından olmayan bir kişi, verdiği hasarı telafi etmekten sorumludur. Eğer ödeme gücüne sahip değilse, kurban sağlığına kavuşuncaya kadar onun işleriyle meşgul olacaktır."[17] O halde, gördüğünüz gibi, sivil cezalarla kiliseye has cezalar veya medeni cezalarla dinî cezalar iç içe geçmiş durumdadır. Aslında burada, henüz Augustinus'ta veya Aziz Ambroisius devrinde şekillenmiş bir olgu söz konusudur: yani Kilise, o güne dek sivil yetkililerin imtiyazı olan hukuki işlevlerin azımsanmayacak bir kısmını üstlenmiştir. Bunun sonucunda Kilise, hukuki bir erk haline gelerek, sivil hukuki yapılar ile başlangıçta kendisine çok uzak olan bu tövbe biçimleri -size tasvir ettiğim biçimiyle *exomologesis* ve *exagoreusis*'i ele alırsanız- arasında köprü görevi görecektir.

O halde bu karışmanın nasıl gerçekleştiğini görüyorsunuz. Tarifeye bağlı tövbe gibi bir pratikte tövbenin biçimi, elbette, gerek *exomologesis* gerekse *exagoreusis*'te görülenden çok

---

16 McNeill ve Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, s. 252: 1. Bir ruhban cinayet işler, komşusunu katlederse, on yıl sürgünde çile çekecektir. Bundan sonra, eğer ekmek ve sudan ibaret çileyi layığıyla yerine getirir ve tövbesine rehberlik eden, kendisine bağlı olduğu piskopos veya rahip, onun katlettiği kişinin anne-babasına tazminat ödemesine onay verirse kendi ülkesine kabul edilecektir. Katlettiği kişinin ailesine, oğulları yerine kendisini sunup, "Her ne isterseniz yerine getireceğim," diyecektir. Ancak ölen kişinin anne-babasına tazminat ödemezse kendi ülkesine asla kabul edilmeyecek, tıpkı Kabil gibi, dünya üzerinde bir göçebe ve bir kaçak olarak yaşamını sürdürecektir.

17 A.g.y., s. 255: 21. eğer ruhban sınıfından olmayan bir adam bir münakaşa sırasında kan döker veya komşusunu yaralar veya sakatlarsa, yaralanmanın boyutuna göre tazminat ödemek zorundadır. Ancak eğer tazminat ödeyecek gücü yoksa, komşusu iyileşene kadar onun yerine onun işini yapacak, ona doktor temin edecek ve yaralanan adam iyileştiğinde kırk gün boyunca ekmek ve su ile tövbe edecektir.

farklı süreçleri içerir: Oradaki gibi genel ve muazzam bir teatrallik söz konusu değildir; kişinin aklından geçen her şeyi söylemesi de söz konusu değildir.

Önceki tövbe süreçlerinden eser kalmadı demek değildir bu. Öncelikle hatırlamak gerekir ki kamusal tövbe pratikleri, size tasvir ettiğim o büyük *exomologesis*'ler, birtakım ağır vakalarda hâlâ geçerlidir: kimi ayinlerden dışlanmak, kendini aşağılamayı ve kendine eziyet etmeyi içeren şiddetli dışsal tezahürler. Bu kamusal tövbe ritüelleri, belli birtakım vakalar için XIII., XIV., hatta XV. yüzyıla dek geçerliliğini koruyacaktır—ayrıca resmî tövbe ritüelleri, kamusal tövbe ritüelleri ve mahrem tövbe ritüelleri arasında bir hiyerarşi oluşacaktır. Yani, *exomologesis* pratiği sürmektedir, ancak sahası gittikçe daralır ve gittikçe tamamen münferit birtakım vakalarla sınırlı hale gelir. Gelgelelim, bu dönemde böylesine hukuki bir niteliğe bürünen mahrem tövbe ritüelleri dahi, hâlâ *exomologesis*'in bazı dramatik unsurlarını taşır. Örneğin bir ceza kitapçığı (Aziz Colombanus'unki olmalı, ama emin değilim) kefarete karar verecek rahibe günah çıkarma hakkında şunları söylemektedir: "Tövbekâr, günahlarını rahibe itiraf ettiği ve beriki de ona yerine getirmesi gereken kefareti açıkladığı sırada, yerde, dizlerinin üzerinde, avuçlarını açmış halde, yüzü gözyaşları içinde olmalı ve o anda pişmanlığını dile getirmelidir. Ardından, rahibin ona cezasını, daha doğrusu kefareti bildirdiği anda, yüzükoyun boylu boyunca yere uzanacak, inleyecek, hıçkıracak, ağlayacaktır."[18] Demek ki tövbenin hukuki biçim almış bu kısmında bile *exomologesis*'in unsurlarına rastlıyoruz.

Gelgelelim, tövbenin bu eski ve geleneksel dramatik biçimlerine rağmen, tarifeye bağlı tövbe yeni bir pratik ortaya koyar. Bu yeni pratik hakikatin beyanına çok önemli bir yer verir.

Hakikatin beyanında önceki biçimler ancak çok kısmi olarak devralınır, bundan böyle hakikat sözlü olmak zorundadır. Hakikat sözlü olarak beyan edilir, tarifeye bağlı tövbe siste-

18 Bu kaynağı bulamadık.

minin işleyebilmesi için sözlü olmak zorundadır. Öncelikle kabahati işleyen kişi, onu unsurlarına ayrıştırılmış bir biçimde beyan etmelidir. Böyle bir döküm gereklidir çünkü geçerli olan kurallar sistemi, falanca suç için falanca kefareti, falanca cezayı öngörmüştür. Aynı zamanda kabahatin koşullarındaki farklara bağlı olarak kefaretin de uyarlanmasını öngörülmüştür. Bu yüzden tövbekârın, tövbe talebinde bulunan veya tövbeye mecbur edilen kişinin, eyleminin koşullarını, kendisinin bunu yapmaktaki niyetlerini, alışkanlıklarının sıklığını açığa vurması, sahip olduğu statüyü, eğer birini yaraladıysa kurbanın statüsünü (öldürülenin bir köle mi yoksa hür bir kişi mi, yoksul mu zengin mi, vb. olduğuna göre suçun ağırlığı elbette değişiyordu) söylemesi gerekliydi. Anamnez niteliğinde bir beyana ihtiyaç vardı.

İkinci olarak, diyalog zorunluluğu—ki sorgu biçimi altında da önemli bir unsurdu. Zira burada kurallara bağlı bir sistem söz konusu olduğundan, kabahat işleyen kişinin bu kuralları tam olarak bildiği varsayılmıyordu, yani kabahatin tanımında neyin farka sebep olacağını, şu veya bu koşula bağlı olarak neyin kefareti ağırlaştıracağını, neyinse hafifleteceğini bildiği varsayılmıyordu. Bütün bunları yalnızca cezayı veren kişi, bir tek o biliyordu. Dolayısıyla, kabahatleri itiraf ettiğiniz ve size cezayı verecek kişi size soru sormalı, sizi sorguya çekmeliydi. Roma-Alman ceza hukukunda şu cümlelere rastlıyoruz: "Kabahatlerin itiraf edildiği kişi, tövbekârın hiçbir manevi kusurunu gizlemediğini, ceza yasasında sıralanan hiçbir günahın gizli kalmadığını güvence altına almalıdır. Kendisine itirafta bulunulan kişi, bunları ısrarla tövbekâra hatırlatacaktır."

Bu metinlerde henüz günah çıkarma sözcüğüne rastlamıyoruz, ama ortaya çıkmakta gecikmeyecektir; sözcüğün kendisinden önce de bu işlevi gerçekleştiren kişi belirecektir. Bunu kendisinden istediğiniz ve buna yetkisi olduğu için kefareti mecbur kılan kişi değil; kendisiyle konuştuğunuz, kendisine

itirafta bulunduğunuz ve bu itirafa bir dizi soruyla karşılık veren kişi [...]

* * *

[...] Bu tövbe eyleminin statüsü hakkında X.-XI. yüzyıllara dek düşünülmeye başlanmamış gibi görünen güçlük. Zira bu ne anlama gelir ve böyle bir tövbenin etkisi nedir? Henüz tövbenin bir ibadet olarak kabul edildiği dönemde değiliz: Tövbekâr, kendisine bir ceza verilmesini talep ederken, gerek itirafı gerekse ödediği kefaretle, Tanrı'nın verebileceği hüküm ve cezayı öngörmekten başka bir şey değildi yaptığı. Kendi kendisini bir nebze cezalandırmakla, açıkça kendi aleyhine olan bu kefareti bizatihi kabul etmekle, mahşer gününde kendisine verilmesi kaçınılmaz cezayı hafifletmeyi umuyordu.

Aslında bu durum pek çok teorik güçlüğe yol açar ve metinleri incelediğinizde, birbiriyle durmadan iç içe geçen iki modelin mevcut olduğu açıkça hissedilir. Pratik düzlemde, bizzat işleyişin organizasyonu düzleminde, hukuki modelin her şeye kadir değilse bile her yerde hazır ve nazır olduğu bir dünyada veya bir pratiğin içinde buluruz kendimizi. Kodlar, kabahatler, cezalar: Hukuki bir modelin içindeyizdir. Fakat bu eğer bir hükümse -kabahatle orantılı bir mahkûmiyet ve cezanın eşlik ettiği gerçek anlamda bir hükümse- rahibin tövbeyi kabul etmek ve kefareti mecbur kılmak yönünde aldığı bu karar, tabiri caizse, Tanrı'yı da bağlar. Öyleyse, mahşer gününün varlık nedeni ortadan kalkar: Bu beşerî hüküm, Tanrı'nın hükmünün yerini alacaktır. Bunu kabullenmenin imkânsızlığı yüzünden, açıkça hukuki bir niteliğe sahip bu pratiğin içerisinde, her şeye rağmen sürekli tıp modeline atıfta bulunulur. Aslında tövbe bir ilaçtır. Kişi hastadır: Günah bir hastalıktır veya bir yaradır. İnsan nasıl ki doktora gittiğinde hangi hastalıklardan mustarip olduğunu ona anlatır veya ona yaralarını gösterirse, doktora gittiğinde nasıl ki ağrıyan yerlerini ve yaralarını göstermek için soyunursa, aynı şekilde itiraf da

burada doktor ziyaretinin yerini alacaktır. Rahibe yaralarınızı gösterirsiniz, o da size tedavi önerir; siz de bu tedavileri sizi iyi edeceğini umarak kabul edersiniz. Gerçekte çoktan tamamen hukuki bir biçime bürünmüş bir pratiğin içinde, tövbeyi bir mahkeme jürisi gibi düşünmenin imkânsızlığı yüzünden onu tıpla kıyaslayan bu temanın yeniden gündeme geldiğini görmek çok ilginçtir—III., IV. veya V. yüzyıllara ait metinlerde mevcut bu tıbbi tema, orada da hukuki biçimlerde yapılan şeyin gerçekte hukuki niteliğini düşünmenin imkânsızlığı nedeniyle kullanım alanı bulmuştur.

Üzerinde ısrar edilmesi gereken ikinci nokta, bu tarihten itibaren kabahati söze dökmenin başat unsur haline gelmesidir. Kabahatin söze dökülmesi kurallar sisteminin varlığına bağlı olarak size sözünü ettiğim biçimi alacaktır. Kabahatin söze dökülmesini meşrulaştıran, elbette cezayı veren kişinin kabahatin ne olduğunu öğrenme ihtiyacıdır. Üçüncü olarak, tıp modeline nazireyle meşrulaştırılır. Son olarak, IV. yüzyıla ait metinlerde sözlü eylemin şu şekilde meşrulaştırıldığına, savunulduğuna rastlarsınız: Bir kabahati itiraf eden kişi bir feragatte bulunmuştur. Manastıra özgü *exagoreusis* pratiğinde söze dökme, kişinin kendisinden vazgeçmesi anlamına gelmekteyken, burada ise söze dökme bir feragat olarak görülür—tabiri caizse kısmi bir feda, kefaretin başlangıcıdır bu. X.-XI. yüzyıllardan itibaren bu tabir devreye girer: İtirafın kendisi kefaretin başlangıcıdır, çünkü insanı utandırır; insan yaptığı şeyi bir başkasına itiraf etmeye utanır ve söze dökme aracılığıyla gerçekleşen bu feragat bir bakıma kefaretin başlangıcıdır. Bu öylesine bir başlangıçtır ki olağanüstü durumlarda, acil durumlarda, özellikle de ölümün yakın olduğu durumlarda ve çoğunlukla savaşta, ruhban olmayan birine itiraf etme ihtimali tamamen kabul görür. İbadetlerin dünyası değildir burası: Cezayı veren kişinin sahip olduğu erk, gerçekte bir bilgiden başka bir şey değildir; günahlarını affettirmek isteyen veya affettirebilmeyi uman kişinin hangi tür kefareti ödemesi gerektiğini o

bilir. Dolayısıyla, bir bilene başvurmakta fayda vardır—gelgelelim bu kişinin rahip olması, özel bir statüye sahip olması, ileride deneceği gibi, "anahtarların gücüne sahip olması," henüz hiçbir surette söz konusu değildir. Ayrıca bir şeyi itiraf etmenin kendisi şimdiden kısmi bir kefaret olduğundan, ihtiyaç doğduğunda ve kişi büyük bir tehlikeyle karşı karşıya ise, işlenen kabahati herhangi bir kişiye -her kim olursa olsun, o an en yakınınızda bulunan kişiye- itiraf etmek tamamen meşrudur. İtirafın içinde böylece gerçekleşen sözlü feragat kefaret yerine geçecektir.

3) Dönüşümün üçüncü evresi, XI.-XIII. yüzyıllar arasında tövbenin düpedüz hukuki bir nitelik kazanması, çelişkili bir biçimde, tövbenin ibadet haline gelmesiyle birlikte gerçekleşir. Çok tuhaf bir biçimde, tövbe ibadete dönüştüğü andan itibaren, bütünüyle ve apaçık biçimde hukuki bir niteliğe bürünür. Buna dair teknik açıklamaların yanı sıra daha genel tarihsel açıklamalar da mevcuttur. Ben önce hızlıca bütün bunların organizasyon şemasını ele alacağım.

Bildiğiniz gibi 1215'te toplanan IV. Latran Konsili'nin kaleme aldığı *XXI. Canon*'da, yılda en az bir kez, Paskalya'da günah çıkarmak bütün Hristiyanlara farz kılınmıştır.[19] Tamamen

---

19 *Canon XXI* her iki cinsten müminler "farik ve mümeyyiz" olduklarında, günahlarını yılda en az bir kez kendi rahibine itiraf etmeli ve kendisine verilen tövbe ödevini elinden gelen en iyi şekilde yerine getirmeli, aşai rabbani ibadetine, aksi yönde rahibin bir kanaati bulunmadıkça, en azından Paskalya'da katılmalıdır. Kişinin yaşamı boyunca buna riayet etmemesinin cezası kiliseden aforoz edilmek ve öldükten sonra Hristiyanlığın vecibelerine uygun bir definden mahrum edilmektir. Günahlarını başka bir rahibe itiraf etmek isteyen kişi, bunun için önce kendi rahibinin onayını almalıdır; bu onay olmadan, diğer rahip günahları bağışlayamaz. Aynı kanun rahibin akıllı bir doktor gibi davranarak, hastayı iyileştirmek için belirtmesi gereken görüşün ve uygun tedavinin tabiatını kavrayabilmek için günahı çevreleyen koşulları dikkatle incelemesini tavsiye eder. Günah çıkarmanın gizliliği konusunda ısrar eder: Rahip, günahkârı ele vermemeli, kimliğini herhangi bir şekilde açığa vurmamalıdır. Kendisine itiraf edilen bir günahı açığa vurma cüreti gösteren herhangi bir rahip görevden alınmalı ve yaşamının sonuna kadar bir manastıra mahkûm edilmelidir. Bkz. *Disciplinary Decrees of the*

genel bir ödevdir bu, kişinin günah işleyip işlemediği sorusu gündeme dahi gelmez: Kişi günah işlediğinin bilincinde olsa da olmasa da günah çıkarması gerekir—tarifeye bağlı tövbe ile arasında nasıl açık bir fark olduğunu görüyorsunuz; diğeri kişinin işlediğinin farkında olduğu belli bir günaha karşılık yapılıyordu. Oysa burada, her halükârda günah çıkarmak gerekir (ki bu da, elbette, pek çok soruna yol açar): Gerek, der Hales'li Alexander,[20] bedensel günahlar işlenmiş olduğu için[21] -ki Aziz Bonaventura'nın da tezidir bu- gerekse -ki sonuç olarak kabul gören tez bu olur- yılda bir kez günah çıkarma kuralı bir kilise kurumuna ait olduğu için. Kişi, kiliseye mensup olduğu için günah çıkarmalıdır: Günah çıkarma zorunluluğuna yol açan şey Hristiyan olmak, kilise mensubu olmaktır, kişinin günah işlemesi değil. Temel bir dönüşümdür bu.

İkinci olarak, ünlü *Canon XXI*'de tövbe zorunluluğu bütün bir kurumsal aygıtla ilişkilendirilir. Alana bağımlı bir aygıttır bu çünkü kişi kendi rahibi olarak adlandırdığı kişiye, yani

---

General Councils, haz., çev. ve tefsir: Rev. H. J. Schroeder (St. Louis ve Londra: B. Herder, 1937), s. 259–60.

20 Hales'li Alexander Gloucestershire'e bağlı Hales'te 1185 dolaylarında doğmuş ve 1245'te Paris'te ölmüştür. Bir filozof ve ilahiyatçı sıfatıyla önce Paris Üniversitesi'nin ilk ruhban sınıfı dışından hocalarından biri olarak görev yapmıştır—Roger Bacon onun 1210'da Sanatlar Fakültesi'nde *Magister regens* unvanına sahip olduğunu, ardından 1220'de İlahiyat Fakültesi'ne dâhil olduğunu aktarır. 1231'de Fransisken tarikatına intisap etmiş, ancak rahip sıfatıyla üniversitede ders vermeyi sürdürmüştür. En önemli yapıtı *Summa Universae Theologiae*'yi yazmaya 1231 dolaylarında başlamış, ancak tamamlayamamıştır. Aristoteles'in fizik, metafizik, ahlak ve mantık üzerine incelemelerinin yanı sıra İbn Rüşd'ün de aralarında olduğu Aristoteles'in Arap yorumcularını sistematik olarak kullanan ilk *Somme*'dir bu. Hales'li Alexander bu bakımdan Aquino'lu Thomas'ın öncülüdür (W. Turner, "Alexander of Hales", *The Catholic Encyclopedia*, cilt 1, New York: Appleton Co, 1907 http://www.newadvent.org/cathen/01298a.htm (erişim: 21.01.2010).

21 1545 yılında başlayan ve on sekiz yıl boyunca toplam yirmi beş oturum süren Trent Konsili, on dördüncü oturumunda bedensel günahlardan günah çıkarma seansında bahsedilmeyip başka yollardan telafi edilebileceğine hükmetmiştir. Bu husus hakkında bkz. *Disciplinary Decrees of the General Councils*, haz., çev. ve tefsir: Rev. H. J. Schroeder, s. 261, n. 23.

kendi kilisesinin rahibine günah çıkarmalıdır (özel yetkiler hariç, ki bu aranızdan bazılarınızın bildiği, diğerlerininse ancak hayal edebileceği bütün o çatışmalara yol açmıştır). İkinci olarak, aynı zamanda dinî bayramlar aygıtıyla ilişkilendirilir, çünkü bu günah çıkarmanın zorunlu kılınması, dinî bayram döngüsünün içerisinde, Paskalya sırasında gerçekleşir. Aynı zamanda bir ceza aygıtıyla da ilişkilidir çünkü gerek bu ödevi kabul etmeyen müritler için gerekse cemaate günah çıkartmaya mecbur olan ve bu görevlerini ihmal eden veya olması gerektiği gibi yerine getirmeyen rahipler için özel cezalar vardır. Son olarak, gayet tanımlı bir resmî aygıttır bu çünkü *Canon* günah çıkarmanın nasıl yapılacağını en azından genel cümlelerle açıklar—bu noktaya az sonra döneceğiz.

Bir başka önemli nokta da -bu evrensel tövbe mecburiyetinin IV. Latran Konsili tarafından böylece onaylandığı sırada, aynı anda, aynı dönemde- tövbenin bir ibadet olduğu ilkesinin ortaya çıkışıdır. Tövbenin bir ibadet olması fikri yahut teması, daha önce, diyelim XI.-XII. yüzyıllardan önce, kesinlikle gündeme gelmemiştir. Elbette bunun için Latran Konsili'ni beklemek gerekmiyordu. Fikrin ana hatlarıyla ortaya çıkışını örneğin Lanfranc'ta görüyoruz:[22]

De celanda confesione[23] [İtirafın Gizemi] yapıtında Lanfranc,

22 Lanfranc hakkında bkz. Antoine Charma, *Lanfranc: Notice biographique, litteraire et philosophique* (Paris: Hachette, 1840); Margaret Gibson, *Lanfranc of Bec* (Oxford: Oxford University Press, 1978); Herbert J. Cowdrey, *Lanfranc: Scholar, Monk, and Archbishop* (Oxford: Oxford University Press, 2003). 1010 dolaylarında Pavia'da doğan ilahiyatçı Lanfranc, 1089'da Canterbury'de öldü. Önce Bec Manastırı'nda, daha sonra Caen Manastırı'nda keşiş ve başrahip olarak bulundu. 1066'dan sonra William (Fatih) onu İngiliz Kilisesi'nde ıslahat yapması için getirtti. 1071'de selefi, William tarafından rüşvet nedeniyle görevden alınınca Canterbury'ye baş piskopos oldu. 1075'te kendisine günah çıkarma seansında anlatılan sırları ifşa ederek Norfolk Kontu Ralph Guader ve Hereford Kontu Roger de Breteui'in William'a karşı bir komplo kurduklarını söyleyerek kralı uyardı. Ona günah çıkarmaya gelen Huntingdon, Northampton ve Northumbrie Kontu Waltheof idam edildi.

23 Lanfranc, "De celanda confessione libellus", *OEuvres*, (haz.) Dom L. d'Achéry (Paris: 1648), s. 379–82, aktaran M. A. Charma, *Lanfranc: Notice bi-*

tövbe ibadetini iman, vaftiz ve İsa'nın bedeninin ve kanının kutsanmasıyla aynı kefeye koyar, kilise ibadetleri adını verdiği şeyler arasına dâhil eder. XII. yüzyıl ortasında ünlü yedi ibadeti tarif eden Pierre Lombard[24] ise tövbeyi, vaftizin, kiliseye kabulün ve aşai rabbani ayininin ardına, dördüncü sıraya yerleştirir.

Şimdi, ibadete dönüşen tövbenin artık tarifeye bağlı tövbe gibi bir şey olamayacağını görüyorsunuz, yani günahkârın elde etmeye çalıştığı şey gelecekteki selametine dair bir güvence olamayacaktır. Tövbe, ibadet olduğu andan itibaren, üç kişinin dâhil olduğu karmaşık bir işleme dönüşür: günahkâr, rahip ve Tanrı. Bu işlem hem zamanda hem de ebediyette gerçekleşir: Rahip günahları affeder, gerçekten affeder. Bu noktada, formülasyonlar arasındaki farkı çok açıkça görmek mümkündür: Daha XI.-XII. yüzyıllarda, duaya dayalı af formüllerine rastlarız (yani kendisinden af dilenen rahip, tövbekârı gerçekten affetmeyi istemesi için Tanrı'ya dua eder). Ardından, XIII. yüzyıldan itibaren beyana dayalı af formülü yaygınlık kazanır (rahip, "seni affediyorum" der ve "seni affediyorum" dediği andan itibaren, kişi aklanmış olur). Tövbenin ibadet haline gelmesi rahibe bu gerçek af gücünü verdiği sırada, rahip istediği kefareti seçmek konusunda özgür hale gelir. Bunun sonucunda, tarifeye bağlı tövbede yürürlükte olan kod -falanca kabahat için falanca türde kefaret gerekir- yerine... şimdi burada rahip, affetme gücü aracılığıyla, gerekli ve yeterli gördüğü cezaya veya kefarete kendisi, tamamen özgürce karar verebilir. "Tamamen özgürce" diyorum, ancak meseleyi fazlasıyla basit-

---

ographique, litteraire et philosophique, s. 62.

24 Peter Lombard (Petrus Lombardus, nam-ı diğer *Magister Sententiarum*) 1100 dolaylarında doğdu ve 1160'ta öldü. Peter Abelard'la tanışmış, Paris'te öğrenim görmüş ve ders vermiş skolastik bir ilahiyatçıydı. *Libri quatuor sententiarum*'un yazarıydı. Bkz. Marcia Colish, *Peter Lombard* (New York: E. J. Brill, 1994); Philipp W. Rosemann, *Peter Lombard* (New York: Oxford University Press, 2004); ve Philipp W. Rosemann, *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's "Sentences"* (Peterborough, ON: Broadview Press, 2007).

leştirmek olur bu: Aslında, hâlâ birtakım kısıt ve kurallar söz konusudur, ama eninde sonunda, rahip genel olarak özgürdür.

Tövbenin böylece bir ibadet -yani günahkârı işlediği günahtan tam anlamıyla arındıran gerçek bir müdahale- haline geldiği sırada ve tam da bu sayede, aynı hamleyle, paradoksal bir biçimde, tövbenin bütünüyle hukuki bir niteliğe büründüğü görülür. Yani, tarifeye bağlı tövbe döneminde hukuki bir mecaz konumunda iken, bir tür hüküm iken ve kıyametle bağlantılı gerçek hükmü olsa olsa öngörmenin bir biçimi iken... şimdi böyle bir öngörü olmanın ve böyle bir sembolik konuma yerleştirilmiş olmanın yerine, tövbe eylemi -tövbe ritüeli- gerçek anlamda hukuki türden bir eylem haline gelecektir: Tövbenin içine dâhil olduğu ve muğlak bir biçimde iç içe geçtiği bütün bir yargı sisteminin yeniden yapılandırılması demektir bu. Bu yeniden yapılandırma öncelikle ceza hukuku ile ceza dışı hukuk arasında çizilen çok net ayrım aracılığıyla gerçekleşir. Bir yanda, kilise hiyerarşisinden gelen yargılama ve disiplin gücü ile mahkeme jürisi, yani *forum iustitiale*'de yargılama gücü piskopos sıfatıyla havariye [öndere] nakledilir: Kilise tarafından öngörülen cezalar, men etme, ihraç, itibarsızlaştırma, burada, bu *forum iustitiale*'nin huzurunda kararlaştırılır. Diğer yanda, *forum paenitentiale*, yani ceza mahkemesi bulunur. Burada yargılama gücü, rahip sıfatıyla ve anlamına ve statüsüne şimdi kavuşan ünlü tabirle havariye verilmiştir, "senin günahlarını affedeceğin kişilerin günahlarını ben affedeceğim":[25] Burada, rahibin rahip olma sıfatına ve ruhbanlığa kabul edildiği sırada devraldığı anahtarların gücüne dayanarak hüküm verdiği bu *forum paenitentiale*'de, rahip günahları gerçek anlamda affeder. Affeder affetmesine, ancak affedebilmesi için, anahtarların gücünden öte, piskopostan özel bir gücü devralması gerekir. Affetme veya etmeme yönündeki kararının gerçek anlamda bir hüküm biçimini alması için gereklidir bu. Son olarak, bu hük-

25 Matta 6:14–15 (Kral James versiyonu).

mün çifte bilgiye, hem yasanın hem de işlenen suçun bilgisine dayanması gerekir.

Açıkça gördüğünüz gibi, burada ibadet yapısı ile tövbenin (bu kez gerçek anlamda) hukuki biçimi arasında bir çakışma vardır. Bir ibadet yapısı ile bir hukuki biçim arasındaki bu çakışma, tövbenin ibadete dönüşmesi sayesinde mükellef bir hukuki formun yürürlüğe girmesi, elbette çok önemli bir hadisedir ve bu önemli hadise bir yığın soruna yol açmıştır, ki bunlara geri dönemeyeceğim ama ne olduğunu tahmin edebilirsiniz. Dinî etiğe dair Kilise'ye yöneltilen büyük sorunlar, özünde buradan kaynaklanmıştır.

Bunun çok önemli bir hadise olmasının bir başka nedeni de, tövbenin bir yandan ibadete dönüşürken bir yandan da hukuki bir biçim kazandığı bu dönemden itibaren Kilise'nin, kendi iç yönetimi açısından merkezî bir hamleyle, insan ile Tanrı arasındaki ilişkilere dair hukuki bir modeli, yargıya has bir modeli benimsemesidir. İlk dönem Hristiyanlarının akıllarının ucundan bile geçmeyecek bu şey -insan ile Tanrı arasında yasal türden bir ilişki olduğu, bu ilişkinin mahkemedekine benzer bir ilişki olduğu, bu ilişkinin suç ve ceza türünden bir ilişki olduğu; insan ile Tanrı arasındaki sahnenin bir yargı sahnesi olduğu fikri- XII.-XIII. yüzyıllardaki Kilise'nin gerçek anlamdaki büyük başarısıdır.

Bu elbette bir yanıyla Kilise'nin belli bir tür siyasi gücü elinde tutması hakkındaki bütün o tartışmayla, bütün o zorlukla, bütün o çatışmalarla ilişkilidir. Bu aynı zamanda, tabii ki, yargı erklerinin feodal düzen içerisinde yeniden dağılımı sorunuyla ilgiliydi. Bu aynı zamanda, Kilise ile doğmakta olan monarşiler arasında eylem, nüfuz ve egemenlik ve erkin uygulanması alanlarının tanımlanması problemiyle de ilişkilidir. Her halükârda, Kilise -ki bizim bakış açımızdan önem arz eden nokta budur- Tanrı ile insan arasındaki ilişkilerin temelde yargıya özgü bir niteliğe büründüğü bir kuruma dönüşmüştür. Aziz Augustinus'u unuttur-

maya dönük büyük hamle buradan itibaren başlar veya gelişir. Reform'un karşısına dikileceği bir dizi etki ve sonuç da yine buradan ileri gelir. Reform -Luther, Calvin- insan ile Tanrı arasındaki ilişkileri, XII.-XIII. yüzyıllardaki Kilise'nin eseri olan hukuki biçimden kurtarmaya yönelik muazzam çabanın adıdır.[26]

Ancak aynı zamanda görüyorsunuz ki -ki bu noktada bitireceğim- ibadet biçimi ile yargı biçiminin böylece çakıştığı bu mimarinin tam merkezinde ve tabiri caizse (çakışması bunca teorik, pratik ve başka türden soruna yol açan) bu iki parçayı bir arada tutabilmek için, devreye girecek şey tam da itiraftır. İtiraf bu andan itibaren gelişerek olağanüstü derecede gelişkin bir teknolojiye sahip olacaktır. İtiraf, *confessio oris* denen, "ağızla itiraf" denen şeyle birlikte tövbe ritüelinin mutlak surette zaruri bileşenlerinden biri haline gelecektir.

Bu itiraf, bir iman hamlesiyle [*un acte de foi*] başlamalıdır. Bu hamle iki büyük hakikat zorunluluğunun, öğretiye dair hakikat -yahut imana dair hakikat- ile benliğin hakikatinin birbiriyle eklemlendiğini açıkça gösterir.

İkinci olarak, bu itiraf, tabiri caizse, serbest çağrışım veya her hâlükârda, dilin kendiliğinden çözülmesi biçimini alan bir itirafla başmalıdır: Tövbekâr kalbindeki ve vicdanındaki şeyleri hatırlayabildiği ve hatırlamak istediği şekilde söylemelidir.

Ardından, rahip onu, ana hatları önceden belirlenmiş olan

26 John Bossy'ye göre, "The Social History of Confession in the Age of the Reformation", *Transactions of the Royal Historical Society*, Camden Beşinci Seri, cilt 25 (1975), s. 26, Luther, "cemaati huzursuz eden günahlar -'zina, cinayet, hırsızlık, soygun, tefecilik, itibarsızlaştırma, vb'- ile açık sonuçlara yol açmayan içsel cinsel itkileri kastettiği anlaşılan 'yüreğin gizli günahları' arasında" keskin bir ayrım yapıyordu. Günahı ve tövbe ibadetini psikolojiyle açıklama taraftarlarına karşı, bunun yalnızca kul ile Tanrı arasındaki bir mesele olduğunu, itiraf edilecek bir konu olmadığını savunuyordu. Bu öğreti, Bossy'ye göre, "rahibe yapılan yıllık, mahrem günah çıkarmayı olduğu gibi muhafaza etti, ancak bunu cemaati rahatsız eden, temelde nefretten kaynaklandığı düşünülen türden kabahatlerle sınırlandırdı." A.g.y., s. 27. Bossy'ye göre, bu durum Luther'in devrimciden çok gelenekçi olduğunu gösterir. A.g.y., s. 26 ("Luther bir devrimciden ziyade, bir radikal veya ütopyacı gelenekçi gibi görünür.")

bir sorguya tabi tutar. Raymond de Peñafort[27] -XIII. yüzyılda tövbenin büyük teorisyeni veya tabiri caizse teknoloğu- yedi büyük günah ve bunların bütün türevlerini içeren uzun bir liste sunmuştur. Toplamda kırk üç maddeden oluşan bu liste, günah çıkarmanın şablonunu oluşturacaktır. Gelgelelim,

---

27 1175'te Katalonya'da doğan ve 1275'te ölen Penyafort'lu Raymond hakkında bkz. Pierre Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen-Age (XII–XVI siecles), analecta mediavalia namurcensia* (Louvain: Nauwelaerts, 1962), s. 34–43. Üç yıl boyunca ders verdiği Bologna Üniversitesi'nde medeni hukuk ve kilise hukuku doktoru olan Raymond, 1222'de Dominiken tarikatına girdi. Acemiliği sırasında tövbe vakaları hakkında bir summa, *Summa de casibus poenitentia* or *Summa de poenitentia*, yazmakla görevlendirildi. IX. Gregorius ona kilise yasasını kodlama ve *Décrétales* [Papalar tarafından Kilise'nin kendi iç yapısına dair verdikleri kararların yer aldığı mektuplar] derleme görevi verdi, ki onu 1234'e dek meşgul edecekti. İspanya'ya geri döndükten sonra 1238'de Dominiken tarikatının genel piskoposu oldu, fakat çabucak istifa ederek kendisini Yahudiler ve Müslümanların tartışma aracılığıyla Hristiyanlığa devşirilmesine adadı; ruhbanın İbranice ve Arapça öğrenmesini ve iddialarını Tevrat ve Kur'an kaynaklarına dayandırmalarını tavsiye etti. Ayrıca Aquino'lu Thomas'ı *Summa contra Gentiles*'i yazmaya davet etti. Michaud-Quentin'e göre, ilk basımında üç, ikinci basımındaysa dört kitaptan oluşan summa, "aşırı uzun -70 paragraf ve 130 sütun, başka bir hesapla ilk üç kitabın toplam hacminin onda birinden daha uzun- olan, itirafların ilk müsveddelerinde sunulan malzemeyi, 3. Kitap'ın son kısmını tek bir başlık altında" topladı. Bu başlık altında anlatılan öğreti ve pratik Lille'li Alain ve onu izleyen yazarlarınkine çok benzerdir. *Summa*, ibadet biçiminin üç ardışık unsurunu inceler: pişmanlık, itiraf ve telafi. Vicdanın yönteme dayalı bir muhasebesini tavsiye eder "yedi ölümcül günahın sunduğu çerçevede", ve her bir günahın ağırlığıyla orantılı bir ceza öngörür. Ayrıca, günah çıkarma kılavuzu yazan kişilerin o güne dek benimsedikleri bakış açısına meydan okur. Bir yanda, "Bolonga'lı yaşlı profesör aslen hukuki nitelikte bir ifşaat yaratmayı amaçlamıştır." Bu amaçla, ilk iki kitabı oluşturan 24 başlıktan 23'ü *Décrétales*'teki başlıkların aynısıdır; *Summa*, haset, kibir ve tembellik gibi içsel kabahatler sorununu göz ardı eder, bunun yerine yargı düelloları, turnuvalar ve silahların kullanımına odaklanır (*Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen-Age*, s. 36–37). Diğer yandan, "dışsal ameli yalnızca amaca, niyete ve onu çevreleyen koşullara göre yargılar, çünkü verilen hüküm aslında manevi seviyede bulunan 'ruhların yargısıdır.' Günah mevcuttur veya değildir ve *Imputatur ei*'de [(suç) ona atfedilir] kullanılan genel formül bunun özünde mahrem ve kişisel bir sorumluluk sorunu olduğunu gösterir." a.g.y., s. 38-39. "Vaka" veya "vicdan vakaları" yöntemi kabahate ilişkin bu ahlaki unsura tekabül eder.

örneğin Escobar adında bir başkası ise,[28] günah çıkarmaya çerçeve oluşturmak üzere, birbiriyle çakışan ve rahibin ister içlerinden birini seçerek, ister hepsini birden, isterse birkaçını seçerek kullanabileceği bir dizi şablon önerir: Bu şablon On Emir'i, yedi büyük günahı, bedenin beş duyusunu, imanın on iki şartını, Kilise'nin yedi ibadetini ve merhametin yedi eserini içerir. Bu şablonlardan biri, birkaçı veya hepsi kullanılarak günah çıkarmak isteyen kişinin yaşamı genel bir incelemeye tabi tutulmalıdır. Dolayısıyla burada -gördüğünüz gibi- gerek *exomologesis*'ten gerekse *exagoreusis*'ten bütünüyle farklı türde bir hakikat söylemiyle karşı karşıyayız. Bundan böyle zihinden geçen her şeyi söylemek söz konusu değildir. Kişinin kendisini bir günahkâr olarak sergilemesi de söz konusu değildir. Söz konusu olan, önceden belirlenmiş şablonu izleyen bir sorgulamaya cevap verilmesidir.

Son olarak, günah çıkarmanın parçası olan bu itirafı tarif edecek beyan birtakım özellikler taşır. Raymond Peñafort'a göre

28 1348'de Lizbon'da doğan ve 1450'de ölen Andrés Dias de Escobar (nam-ı diğer Andrés de Lisboa, Hispano veya Españon) hakkında bkz. Michaud -Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen-Age* (1962), s. 71–72; Thomas N. Tentler, *Sin and Confession in the Eve of Reformation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), s. 38–40; ayrıca bkz. Gustave A. Arroyo, *Les manuels de confession en castillan dans l'Espagne medieval* (Montréal: Université de Montréal, Faculté des arts et des sciences, Institut d'études médiévales, 1989), 3. Bölüm. www.fordham.edu/halsall/projects/arroyo/man13.htm (erişim: 16.11.2011). Benedikten tarikatına mensup bir keşiş olarak 1408'de Ciudad Rodrigo, ardından Tabor, Ajaccio ve Megara piskoposluğuna getirildi, Konstanz, (1414-18), Basel (1431-37) ve Ferrara-Floransa (1437-39) Konsillerine iştirak etti. Pek çok yapıtı arasında birbirini tamamlayıcı nitelikteki şu iki yapıt bulunur: rahipler için yazılan *Lumen confessorum* ve müminler için yazılmış *Modus confitendi*, nam-ı diğer *Confessio generalis*. Bu yapıtların ilki tövbe hukukunun sınırlarını tanımlar, ibadet öğretisini hatırlatır, *Modus confitendi*'de vicdan muhasebesi için verilen göstergeleri özetler ve bağışlanmanın kabul veya reddi veya aşai rabbaniye katılmamak konusunda talimatlar verir. İkincisi, On Emir, yedi büyük günah ve beş duyuyla işlenen kabahatler ile sınırlandırılmış bir çerçevede vicdanın ayrıntılı muhasebesi için bir tablo sunar. Bkz. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen-Age*, s. 71.

bunlar, günah çıkarmanın malum nitelikleridir—liste zaman içinde değişmiştir gerçi, ama sonuçta, genel olarak, aynı unsurları görürüz. Günah çıkarma çabuk olmalıdır; sık olmalıdır; acı verici olmalıdır, yani gözyaşları beyana eşlik etmelidir; bir bütün olmalıdır; gönüllü olmalıdır; sadık olmalıdır, yani imanda temellenmelidir; saf olmalıdır, yani bu beyana kibir karışmamalıdır (kişi işlediği günahlardan gurur duymamalıdır); *nuda*, yani çıplak olmalıdır, yani aracısız, yüz yüze gerçekleşmelidir; *morosa* olmalıdır, yani yavaş gerçekleşmelidir (Raymond de Peñafort'un ifadesiyle, günah çıkaran kişi meblağları art arda toplayan bir muhasebeci gibi günahları art arda dizmemelidir); suçlayıcı olmalıdır, yani kişi hangi kabahati işlediğini açıkça belirtmelidir; *propria* olmalıdır, yani kişinin kendisinden başkasını söz konusu etmemeli, komşuyu suçlamamalıdır; doğru olmalı ve ayrık olmalıdır, yani her bir günah tek tek ele alınmalıdır.

İşte *confessio oris*'in tarifi: Gördüğünüz üzere, hakikatin beyanı burada hem bütünüyle söze dayalı hem de bütünüyle yargıya has bir biçime sahiptir.

"Bütünüyle söze dayalı" diyorum ama bu tam olarak doğru sayılmaz, zira önceki dönemin *exomologesis*'inden belli birtakım kalıntılar, şimdi esas haline gelmiş sözlü unsuru çevrelemektedir. Bunlar burada eşlikçi sıfatıyla bulunurlar; yine de bunları hatırlamak gayet ilginç olacaktır: Bu sözlü günah çıkarma sırasında, tövbekâr belli bir duruşa sahip olmalıdır. Bu eğer bir erkekse, rahibin yüzünü iyice görmesine izin verecek şekilde şapkasını kaldırmalıdır (nedenini az sonra göreceksiniz). Aksine bu bir kadın veya bir delikanlıysa, yüzü görünmeyecek şekilde şapkasını aşağı indirmelidir, çünkü bir metinde dendiği gibi, bu yüz, çölde kumu savuran bir rüzgâr gibidir. Sonuç olarak, kadın veya genç erkek profili görünmeyecek biçimde durur, rahibin yüzünü görmemesi ve baştan çıkarılmaması için. Bütün bunlar çok önemlidir, ileride birçok gelişmeye yol aça-

caktır. Sözlü olarak günah çıkarma ediminin yol açtığı sorun tamamen budur: günaha bulaşma ve kirlenmenin dayanağına dönüşmesi—yani bir tür aktarım. Günah çıkarmayı çevreleyen bu fiziksel ritüellerde, bildiğiniz gibi, XVI. yüzyıla kadar, günah çıkarmanın bir hücrede gerçekleşmemesi gerektiğine dair bir kural vardı—günah çıkarma hücresi XVI. yüzyıla kadar yoktu gerçi.[29] Ama yine de günah çıkarmanın kilisenin loş ve uzak bir köşesinde gerçekleşmemesi gerekiyordu: Günah çıkaran kişiyi herkesin görmesi gerekiyordu, tam da, bu sözlü eylemde… bu sözlü eylemin günahkâr ile rahip arasında bir şer temasına vesile olmaması için.

Yani, fiziksel ritüeller marjinal, eşlikçi diyebileceğimiz bir öneme sahipti fakat gördüğünüz gibi, *exomologesis*'in büyük ritüelinden fersah fersah uzağız. Fiziksel varlığa atfedilen önemin, günah çıkaracak kişinin (rahip tarafından) görülmesi zorunluluğunun bir başka nedeni daha vardı: Rahip böylece aynı zamanda günah çıkaranın davranışlarına bakarak, onun neyi gizliyor olabileceğini veya neyi söylemeye utandığını deşifre etme olanağı bulacaktı; aynı zamanda, gerçekten utanıyor mu, pişmanlık duyuyor mu, yoksa kabahatlerine karşı kayıtsız mı, hatta bunları işlemiş olmaktan dolayı memnun mu olduğunu görebilecekti. Lille'li Alain'in[30] çok manidar metni,

29 Günah veya itirafa dair psikolojik kavramsallaştırmayı takdis eden günah çıkarma ritüelinin "icadı" hakkında bkz. Bossy, "The Social History of Confession in the Age of the Reformation", s. 28–31. Günah çıkarma ritüelinin inşasına ilişkin kıstaslar Milan baş piskoposu Carlo Borromeo (1564-84) tarafından tanımlanmıştı.

30 Lille'li Alain hakkında bkz. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen-Age*, s. 14–19, yanı sıra *Liber poenitentialis*, tome I: *Introduction doctrinale et litteraire*, (haz.) Jean Longère, *Analecta mediavalia namurcensia* (Louvain-Lille: Éditions Nauwelaerts et Giard, 1965). Longere'e göre Lille'li Alain 1117 ile 1130 arasında doğmuştu ve 1203'te öldü; Paris ve Montpellier'de ders verdiği sırada Katharizm karşıtı tartışmalara katıldı, ardından Sistersiyen tarikatına girdi. Çeşitli göstergeler *Liber potentialis*'in 1191'den sonra yazıldığını işaret eder. Longère tövbede kurulan ilişkinin karma (hem tıbbi hem hukuki) bir doğaya sahip olduğunu vurgular: Rahip *fidelis medicus*'a göre hareket etmeli, farklı günahlar ve

Liber poenitentialis'te [Kefaretler Kitabı] şöyle denmektedir: "Dış yüzüne bakarak içini anlamak gerekir; yüz, *animi signaculum*'dur [ruhun aynası]. Baş eğik ve gözyaşları bolsa, bu derin bir içsel pişmanlığın işaretidir. Eğer bakış dik ve yüzde

---

ortaya çıktıkları "koşullar" arasında kesin bir ayrım yaparak iyi bir teşhis yapmaya odaklanmalı ve bu sırada temkini elden bırakmamalıdır. Rahip tövbeye ilişkin kılavuzlarda önerilenler arasında en iyi çözümü seçmeli ve "herkes aynı kötülüklere tabi olsa da herkesin aynı terazide tartılamayacağını" bilmelidir. Kutsal Kitap'ta yazdığı üzere, merhametli olmayı unutmamalı, ama yanlışta ısrar edenlere karşı amansız olmalıdır.

Longère devam eder: Bu sözler elbette çok yeni bir şey içermiyor. Gelgelelim, bu ilk gelişmelerde özellikle ilgi çekici olan şey, rahibin rolünde, onun yalnızca ibadeti yöneten kişi değil, aynı zamanda doktor olarak sahip olduğu önemde ısrarcı olmalarıdır. Hastasını iyileştirmek için onu ve hastalığını tanıması ve uygulaması gereken tedaviye yeterince vakıf olması gerekir. Bu daha şimdiden tövbekârlara verilecek cezanın bir çerçeveye oturtulması ve tarifelerin "nispileştirilmesi" sorunudur.

Liber poenitentialis, s. 161. Michaud-Quantin *Liber poenitentialis*'i önceki dönemin tövbe rehber kitaplarıyla mukayese eder ve sabit cezanın tıbbi modele paralel olarak yeniden ortaya çıkışına dikkat çeker:

On ikinci yüzyılda patristik [erken dönem Kilise babalarının ağırlığının hissedildiği] dönemin sona ermesinden itibaren, tövbe, muhtemel günahların sıralandığı … suçlu kişinin kamu önünde çekeceği çilenin önemini, niteliğini ve süresini belirten bir tarife, bir barometreydi. Sergilenişi büyük bir karmaşa içeriyordu ve özünde dikkate değer ölçüde çetindi—ilke olarak, bütün ölümcül günahlar yedi yıl cezaya tabiydi. Hepsinden ötesi, bu cezaların otomatik niteliği çarpıcıydı; rahip bu cezaları uygular veya hüküm verirken herhangi bir kişisel rol oynamıyordu. Cezanın tespiti konusunda modern yasaların yargıçlara tanıdığı kadar bile takdir yetkisine sahip değildiler. Daha on birinci yüzyılın başında, Worms'lu Burchard kanun derlemesinde… rahibe kişisel kanaat ve yargı yetkisi verilmesi için çağrıda bulunuyordu. *Decretum Gratiani* derlemesi on ikinci yüzyılın ilk yarısında, *poenitentia sunt arbitraria* ilkesini kuvvetle vurguluyordu; verilen ceza her vakada rahip tarafından *ad arbitrium*, yani kanaate göre belirlenecekti, ki bu da onun iddia edilen suçun nesnel ve öznel koşullarından haberdar olmasını gerektiriyordu. … İlk mevzu, Lille'li Alain'in de elbette yabancı olmadığı, Kathar'lara dair ibadet ve ruhban karşıtı tartışmaydı, uzun bir dua-koşuk ve "Ruhun tedavisi için uygun tedaviler" başlığı altında verilen öğütler ve tedavileri içeren bir o kadar gelişkin bir sonuç bölümü ile ifade ediliyordu. Nitekim yazar, günah çıkaran rahibi özünde manevi yaşamın doktoru olarak görüyordu ve bu mukayese tavrını ve eylemlerini belirleyen talimatlar üzerinde baskındı.

Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen-Age, s. 15–17.

üzüntü belirtisi yoksa, pişmanlık daha da derin demektir."[31]

Demek ki bu sözlü eylem fazlasıyla karmaşık, fazlasıyla çetrefil mükellef bir organizasyona sahiptir. Bu eyleme yönelik niye bunca önlem alınması gerektiğini şimdi anlıyoruz, çünkü bu ana unsurdur. Yargıya has biçim açısından olduğu kadar mimarinin ibadet yapısı açısından da ana unsurudur. Bu ikisinin, deyim yerindeyse, eklem noktasını oluşturur. Zira şimdi bu tövbekârin itirafı nedir? Aziz Aquino'lu Thomas'ın deyimiyle, tövbenin bizzat hammaddesidir: Rahibin formüle edeceği af edimi bu itirafı temel almalıdır. Ne olacaktır? Bu günah çıkarma eyleminde ve onu izleyen bağışlanma sırasında, süreci geçersiz kılacak iki şey gerçekleşebilir. Günahkâr günahlarından bazılarını gizleyebilir veya bütün ağırlığıyla açıklamayabilir yahut tövbe talep ettiği sırada onları beyan etmekten pişmanlık duymayabilir. Diğer yandan, bağışlama sözü -"seni affediyorum" sözünden oluşan bu *speech act*,[32] bu performatif eylem- açısından da bir sahtekârlık olabilir, örneğin, rahibin günah çıkarmak için gereken yetkiye sahip olmaması gibi (ne de olsa, bu kişi gerçek bir rahip olmayabilir, aforoz edilmiş olabilir—bu eylemin boşa çıkmasına, geçersiz olmasına yol açacak pek çok neden mevcuttur).

Şimdi, eğer günah çıkaran kişinin tarafında kasıtlı bir unutma varsa veya pişmanlık yoksa ne olur? İbadet gerçekleşmemiş sayılır: Kişi ibadet için bir hammadde sunmuştur ancak bu hammadde ibadetin gerçekleşmesi için yeterli değildir, dola-

---

31 Bkz. Alain de Lille, *Liber poenitentialis*, cap. XX, tome II: *La tradition longue*, (haz.) J. Longère, *Analecta mediavalia namurcensia* (Louvain-Lille: Éditions Nauwelaerts et Giard, 1966), s. 32: "Considerandus est etiam corporis gestus, vel faciei habitus, ut per exteriora comprehendantur interiora, quia cum vultus sit quasi animi signaculum, et figura, per vultum potest perpendi quae sit voluntas interna; quia si vultus est in terra demissus, fletibus irriguus, internos significat cruciatus; si vero facies fuerit erecta, nulla tristitiae gerens vestigia, minor videtur esse poenitentia."

32 "Söz edimi" anlamına gelen kavram, kökenini işaret edecek şekilde metinde de İngilizce olarak geçiyor. (ç.n.)

yısıyla rahibin yetkileri ne kadar meşru olursa olsun, rahibin telaffuz ettiği bağışlama sözü ne kadar samimi (daha doğrusu ne kadar kurallara uygun) olursa olsun ibadet gerçekleşmemiş sayılır. Peki ya tam tersine, rahibin tarafında bir kusur, ters giden bir şey, ibadetin meşruiyetini engelleyen bir şey varsa? Eğer günah çıkaran kişi bunun fakındaysa, elbette bir önceki şıkka dönülür: İbadet geçersiz sayılır. Fakat eğer tövbekâr tümüyle iyi niyetli ise -rahibin kendisini bağışlama yetkisine sahip olduğuna gerçekten inanıyorsa, beriki bu yetkilere sahip olmasa bile- bu yeterlidir ve af geçerli sayılır.

Sonuçta görüyoruz ki bu yargıya ve ibadete has operasyonda esas unsur, tövbekârın günahlarını ilan etmesini sağlayan söz edimdir—en azından bu itiraf eylemi bir hakikat eylemi olduğunda, yani tövbekâr gerçekten, farkında olduğu bütün günahlarını, bütün pişmanlığıyla söylediği takdirde durum budur. "*Actus veritatis*" -hakikat eylemi- tabiri bildiğim kadarıyla XV. yüzyıla ait metinlerde rastlanan, nispeten geç bir ifadedir. Ancak buradaki durumu çok iyi tarif eder, işaret eder: Tövbe ritüelinin tam merkezinde, geri kalan bütün koşulların aynı kaldığını varsayarak (yani konuşan kişi tüm samimiyetiyle bütün kurallara riayet ettiğinde) sözlü edim -itiraf edimi, *actus veritatis*- bu sürecin esas unsuru haline gelir.

İşte, kanaatimce burada, ibadete has bir yapı içinde ve bütünüyle yargıya has bir biçim içerisinde itirafın, tövbenin asli unsuru olarak yerini aldığını görüyoruz. Gelecek hafta size -tabii, çok daha hızlıca- sivil hukukun biçimleri içinde, sivil adaletin biçimleri içinde, hemen hemen aynı dönemde, paralel bir olgunun nasıl ortaya çıktığını, ardından da bunun ceza hukuku tarihinde yol açacağı etkileri göstermeye çalışacağım.

ALTINCI DERS
20 MAYIS 1981

Dinî ve siyasi kurumların yargıya has bir yapıya bürünmesi ◇ Yargıç Tanrı'dan Adalet Devletine geçiş: egemenlik ve hakikat ◇ İtiraf, işkence ve hakikatin sorgulama yoluyla sınanması ◇ İtiraf, işkence ve yasal kanıt ◇ İtiraf, egemen yasa, egemen vicdan ve cezai sözleşme ◇ Kendi hakkında hakikat söylemi, kanıt ve ceza tiyatrosu ◇ Başkası hakkında hakikat söylemi, muayene ve adli psikiyatri ◇ Eylemin fail ile ilişkilendirilmesi: XIX. yüzyılda töhmet altındaki öznellik [*subjectivité criminelle*] sorusu ◇ Saplantı [*la monomanie*] ve suçun psikiyatrinin konusu olarak kurgulanması ◇ Dejenerasyon [*La dégénérescence*] ve suçlunun toplumsal savunmanın hedefi olarak kurgulanması ◇ Sorumluluktan tehlike arz eden özneye, hukukun öznesinden töhmet altındaki bireye geçiş ◇ XX. yüzyılda töhmet altındaki öznellik sorusu ◇ Öznenin şerhi [*herméneutique du sujet*] ve suçun suçlu için ifade ettiği anlam ◇ Kaza, olasılık ve suç riski katsayısı ◇ Özneye dair hakikat söylemi, çağdaş ceza sisteminde gedik

---

Hristiyan kurumlarının içerisinde itiraf pratiğinin nasıl şekillendiğini göstermeye çalışırken yapmak istediğim şey, bunun ardından size Orta Çağ yargı pratiğinde itirafın nasıl giderek daha önemli bir yer edindiğini göstermekti. Orta Çağ adalet kurumlarında itirafın böylesine önemli -gitgide daha önemli- bir yer edinmesi, kuşkusuz, tövbe pratiğiyle karışmasının sonucudur. Bu tövbe pratiğinin bir yandan ne kadar önemli

olduğunu, diğer yandan nasıl bunun kendisinin de hukuki bir biçime büründüğünü size göstermeye çalışmıştım. Gelgelelim Orta Çağ hukuk pratiğinde itirafın önem kazanmasının aynı zamanda adalet kurumlarının kendisinin geçirdiği dönüşümlerin sonucu olduğuna inanıyorum. İşte, size açıklamaya çalışacağım şey, bu itiraf pratiğinin Orta Çağ adalet kurumları içerisine dâhil edilmesi, orada gelişmesi ve güçlenmesi. Ardından, bu itiraf pratiğinin takdim edilmesi ve gelişimiyle birlikte, bu gelişme sonucunda ortaya çıkan, itiraf eden özne olarak adlandırabileceğimiz aktörün modern ve çağdaş ceza teorisi ve pratiğinde ne gibi çelişkili etkilere yol açtığını göstermek istiyorum. Bunlar, kanaatimce, öylesine çelişkili etkilerdir ki, bugün bildiğimiz ceza aygıtını kısmen sekteye uğratmış, her halükârda, kendisini kurtarmaktan bana kalırsa hâlâ uzak olduğu bir dizi açmaza sürüklemiştir.

Bana öyle geliyor ki, aslında -ki varmak istediğim nokta da budur- itiraf eden özne denen bu aktörü ortaya çıkarmakla, suçun faili ile suçtan sorumlu tutulacak özne arasında bir çakışma gerçekleştirilebileceği zannedilmiştir. Oysa, bana kalırsa, böylece üçüncü bir taraf, üçüncü bir kişi olaya dâhil edilir—her halükârda, diyebiliriz ki ceza pratiğinin ve hatta teorisinin de sindirmesinin neredeyse imkânsız olduğu bir gerçeklik düzeni ortaya çıkar. Bu yeni nesnenin, bu itiraf eden öznenin, aslında pek münasebetsiz bir şahsiyet olduğu anlaşılır; ceza aygıtının işleyişi için hem vazgeçilmezdir hem de fuzulidir. Kendisine sorulan şeyi söylemesi için daima davet edilen bu üçüncü şahıs, daima kendisinden beklenenden azını söyler, çarkın dönmesini sağlayacak şeyden daima biraz farklı bir şey söyler. Öyle ki, hakikati söyleyen, kendi suçuna dair hakikati dile getiren bu şahsiyet -uzun zamandır ümit edildiği gibi- ceza sisteminin kilit taşı olmak bir yana, bu sistemde onmaz bir gedik açar.

Fakat bunu söylerken, ceza sisteminin kendi çarkına kazara, ileride pek çok aksaklığa yol açacak ufak bir yabancı yonga

eklediğini kastetmiyorum. İtiraf, ceza sisteminin ağılındaki bir kara koyun değildir: İtiraf, öteden beri kültürel bir biçim olagelmiştir, daima yargı kurumunun dışında, toplumsal bir pratik olagelmiştir ve hâlâ da öyledir. Bu kültürel biçim, bu toplumsal pratik yüzyıllar içerisinde sabit kalmamıştır. İşte bizzat itiraf pratiğinde, bizzat itiraf eden öznenin pratiğinde gerçekleşen bu dönüşüm, bu evrim, ceza pratiği üzerinde pek çok aksaklığa sebep olmuş, ceza aygıtının çarkı bu etkilere kapılarak sekteye uğramıştır. Eğer itiraf, daha doğrusu, itiraf sırasında ve itiraf aracılığıyla söylenen şey, ceza hukukunu bu denli sekteye uğratıyorsa, bunun nedeni itirafın kendisinin haşarı ve muzır bir küçük makine olması değildir. Sorun, kişinin kendisine dair hakikat söyleminin statü ve biçiminin içinde yaşadığımız toplumlarda kökten değişime uğramasıdır. Eğer itiraf -yani, ceza pratiğine Orta Çağ'da dâhil olan veya her halükârda ceza pratiği içinde Orta Çağ'da kurumsallaşan itiraf - bugün artık işlevini yitirmiş durumdaysa, bunun nedeni aslında bambaşka bir ceza aygıtında, bambaşka bir itirafın devreye girmiş olmasıdır.

Ortaya koymak istediğim izahat şöyle bir çan eğrisi çiziyor: bir yanda, itirafın yargı pratiği içinde kurumsallaşması; diğer yanda, ceza mekanizmasının itiraf pratiğinin etkileriyle sekteye uğraması. Buna yükselen eğri ve inişe geçen eğri diyebiliriz. Gelgelelim açıklamamı bu noktaya kadar çok beceriksizce aktardığım, lafı uzatıp size ilk Hristiyanlığın keşişlerine dair beni büyüleyen ve belki de sizi sıkan, bir yığın hikâye anlattığım için, hem sizi hem de kendimi geç bıraktım. Bütün bunların sonucunda şimdi bir seçim yapmaya mecburum. Yükselen eğrinin izahı ile alçalan eğrinin izahı arasında tercih yapmaya mecburum: ya itiraf pratiğinin Orta Çağ'dan başlayarak ceza hukuku içinde nasıl kök saldığını, nasıl sağlamlaştığını göstereceğim yahut öznenin hakikat söyleminin XIX. yüzyıldan itibaren ceza hukuku içinde, görünüşe bakılırsa hâlâ kurtulamadığımız bir krizi nasıl meydana getirdiğini göstermeye

çalışacağım. Şimdi, buraya Kriminoloji Enstitüsü tarafından davet edildiğime göre (bu arada, teveccühünüz için teşekkür ederim), bu seçeneklerin ikincisi üzerinde durmak benden beklenen şeye çok daha uygun düşer sanıyorum, yani suçlunun -itirafta bulunan suçlunun- ceza kurumlarını altüst eden bir faktör olarak ortaya çıkışını biraz daha yakından incelemek. Bir diğer deyişle, hem suçun cezalandırılmasına hem de suçlunun beyanına ortak olan rejim krizini incelemek. Dolayısıyla bu akşam bu meselenin üzerinde durmak istiyorum.

Ancak, buna geçmeden önce, yine de Orta Çağ ceza hukukunda itirafın kurumsallaşması hakkında -ki ayrı bir izahat biçiminde ele alınması gerekirdi- çok şematik bir eskiz çizeceğim. Aslında size, itirafın ceza pratiklerinde imtiyazlı bir yer edinmesinin, Orta Çağ'da Batı toplumu ve kültürünün genel olarak yargıya has bir yapıya bürünmesine yol açan büyük dönüşümünün parçası olduğu göstermek isterdim. Bu dönüşüm -size geçen hafta göstermeye çalıştığım gibi- Hristiyanlığa özgü kurumlarda, pratiklerde, temsillerde kendisini hissettirir. Bunu tövbe örneğinde görmüştük: Tövbenin yargıya has bir biçime bürünürken nasıl olup da aynı anda bir ibadet halini aldığını, bir ibadet değeri ve anlamı kesbettiğini görmüştük. Bu dönüşümü aynı zamanda, Kilise içerisinde ceza hukuku ile disiplin hukuku arasında öylesine dikkatle fakat aynı zamanda öylesine güçlükle çizilen yeni ayrım çizgilerine ilişkin olarak da gündeme getirmiştim. Bunu kilise hukuku ile sivil hukuk arasındaki bitmek bilmez tartışmalarda da görmek elbette mümkündür. Bunu aynı zamanda kilise pratiklerinin yargıya has bir biçim almasında dönüm noktası teşkil eden Engizisyon'da da görmek mümkündür. Bunu aynı zamanda Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkileri tanımlamaya ve ifade etmeye çalışırken kullanılan temsiller kümesinde de görmek mümkündür: Yargıç Tanrı, mahkeme divanının zirvesinde oturan Tanrı, Mahşer Günü (bütün bunlar, tabii ki Hristiyanlığın, beraberinde getirmiş olmadığı, ancak Yahudi-

likten miras aldığı çok eski temalardır; ne var ki bu temalar XII. yüzyıldan itibaren yeniden büyük bir yoğunluk kazanır ve peşi sıra, örneğin araf gibi veya endüljans sistemi gibi, yepyeni terimlerin türemesine yol açar.)

Bunların tamamı insan ile Tanrı arasındaki ilişkiler bütününe yargıya has bir yapı kazandırır. Kiliseye ait kurumlarda ve dinî temsillerde hissedilir olan bu dönüşüm, Orta Çağ boyunca, özellikle XII. yüzyıldan itibaren siyasi kurumlarda da eşit ölçüde hissedilir hale gelir. Ayrıntısına girmeden, kısaca diyebiliriz ki monarşik erkin feodal kurumlar çerçevesinde kabul görmesi ve büyümesi, yargı erkinin icrasına ve gelişimine dayanır. Kral, hâkim sıfatıyla, hakem sıfatıyla, ihtilafları çözüme kavuşturmak için başvurulan kişi olması ölçüsünde veya uzlaştırmak istediği davaların muhataplarını bizzat çağırması ölçüsünde, kendi erkini feodal erkin üzerinde veya feodal erkin boşluklarında hâkim kılmıştır. Kralın kararlar alması ve bunları savunması hukuki biçimde gerçekleşir. Kısacası, herkesçe bilinen bir formüle göre, modern devletin ilk biçimi, Adalet Devleti'dir.

Siyasi erk ile yargı erkinin birbiriyle böylesine iç içe geçtiği oranda yargı süreçlerine has biçimler de elbette değişime uğrar. Özellikle, bir kişinin -ister mağdurun kendisi olsun isterse mağduru temsil eden kişi- başka bir kişiyi kendisine haksızlık etmekle suçlamasını içeren itham süreci, gayet iyi bildiğiniz gibi, bütün ceza mekanizmasını iki hasım veya iki taraf arasındaki çatışma üzerinde odaklar. Bu ikisi, itham eden ve itham edilen, kurallara göre ve nihayet belli bir hakem nezaretinde, aralarındaki ihtilafı çözüme kavuşturmaya veya nihayet bu ihtilafı şahsi bir savaşla sürdürmeye mecburdurlar. Fakat gördüğünüz gibi, bizatihi egemenin -ister bir davacının talebi üzerine, isterse savcılarından birinin aracılığıyla- müdahalesi söz konusu olduğunda bir ihtilafın bu şekilde çözülmesi, sorunun eski biçimiyle ele alınması artık mümkün değildir.

Sorun artık birbiriyle çatışma halindeki iki hasmın aralarındaki anlaşmazlığı belli birtakım kurallara göre -bu kurallara riayet edilmesini elbette güvenceye alarak- çözmelerine izin vermekten ibaret değildir. Egemenin karar verici olduğu andan itibaren sorun, hakikati tespit etmek ve tespit edilen bu hakikate bağlı olarak bir ceza seçmektir. Bir hakikat söylemi ihtiyacı, ceza hukukunda anlaşmazlığın çözümünü, iki birey arasındaki bir yüzleşme olmaktan çıkarıp, egemen bir divanın veya bizzat egemenin kararına bağlayan dönüşümün parçasıdır. Bunun sonucunda, bu hakikati tespit etmek için, o dönemde (üstelik uzun zamandan beri) idari ve mali soruşturmalarda kullanılana az çok benzer türden soruşturma yöntemlerine başvurulur. Hakikatin tespit edilmesi, sürecin asli bir unsuruna dönüşürken, hakikatin bizzat suçlu tarafından kabul edilmesi, işin önemli bir kısmı olacaktır. İtiraf, yani suçlunun itirafı aracılığıyla hakikatin tespit edilmesi, yeniden sürecin önemli bir parçası haline gelecektir—yeniden diyorum çünkü aslında Roma hukuku döneminde itiraf yoluyla kanıt bilinmekte ve kabul edilmekteydi, ama bu tür bir süreç, neredeyse kaybolmuş veya her halükârda VII. veya VIII. yüzyıllardan başlayarak müthiş bir gerileme sürecine girmişti.

Bu tarihçe içerisinde şunun da farkına varmak ilginç ve kanaatimce çok önemli: İtiraf bu dönemde soruşturma sürecine yalnızca bir tür imtiyazlı tanıklık olarak çağrılmaz. İtiraf, bizzat suçu işleyen kişi tarafından sağlanmış, sunulmuş olması ölçüsünde güçlü görülen bir kanıt değildir yalnızca. İtirafın sahip olduğu rolün önemi, geleneksel itham süreci ile yeni sorgulama sürecinin sınırında yer almasından kaynaklanır. İtham sürecinin araçlarından biri, hatırlayacağınız gibi, tam da imtihandır, gerek itham eden tarafından, gerekse yargıç tarafından itham edilen kişiye uygulanan bir imtihan. Tam olarak hakikatin ne olduğuna değilse de, bu çatışmada, bu kavgada, bu güreşte iki taraftan hangisinin galip kabul edilmesi gerektiğine karar vermeyi sağlayacak olan şey, suyla, ateşle, yargı düellosuyla imtihandı.

Sorgulama sürecinde -ve tam da Engizisyon'da rastladığımız o alışılmadık sorgulama sürecinde- itirafın alınması, bir kanıtın tespit edilmesi ile bir ispat sistemiyle hakikatin ortaya konması arasında çok tuhaf bir tür karışım arz ediyordu: Engizisyon örneğinde öznenin kendisine dair tanıklığı, hem bir hakikatin tespiti hem de bir imtihandı. Hakikatin ortaya çıkarılmasını sağlayan işkenceyi kesinlikle hakikate ulaşmanın en hızlı yolu olarak tahayyül etmemek gerekir: Bunu gerçekte bir imtihan olarak görmek gerekir—"seni işkence imtihanına tabi tutarsam, sana şu veya bu eziyeti uygularsam, acaba kazanır mısın yoksa kaybeder misin; teslim mi olursun, yoksa aksine, kızgın demir imtihanından yanmadan geçen kişi gibi, su imtihanından boğulmadan geçen kişi gibi, hukuk düellosunu kazanan kişi gibi suskun kalarak karşı koyabilir misin?" İtirafın işkenceyle veya işkence tehdidiyle niye böyle yakından bağlantılı olduğunu görüyoruz, ki sorgulama sürecinde uzun zaman boyunca da öyle kalacaktır. Esasında bu, itham sürecinden sorgulama sürecine intikal eden bakiyelerden biridir—hakikatin işkenceye dayanan bir itiraf imtihanı yoluyla elde edilmesi söz konusudur; kişi bu işkenceye karşı koyabilir veya aksine teslim olabilir. İşkence altında itiraf, yeni sorgulama sürecinde ihtiyaç duyulan hakikat unsurunu üretmeyi sağlar ve bunu düelloya benzeyen bir tür yargı imtihanı olarak veya yargı imtihanının sonucu olarak üretmeyi sağlar. Sanık ile ona işkence eden kişi, yani tahkikatı yürüten erki temsil eden kişi arasındaki bu düello elbette eşitsizdir. İtirafın elde edilmesi, temelde, sorgulamaya dayalı bir hakikat imtihanı olarak adlandırılabilir. İtirafın ceza süreci içerisine yeniden dâhil edildiği tarihsel anda sahip olduğu bu ayrıcalıklı yerin ne olduğunu iyi anlarsak, kanaatimce, bu pratiğin özelliklerini de tam olarak kavrayabiliriz.

Bir kere, elbette, itirafın Engizisyon'da sahip olduğu önemi incelemek gerekir. Aynı zamanda hatırlamak gerekir ki bu hiç de vahşice olmayıp kurallara bağlı bir pratikti: Günümüz

polislerince uygulanabilen işkenceden faklı olarak Engizisyon'daki işkence, bu tür bir süreçteki işkence, bireyden bildiği varsayılan hakikati çıkarmak için mümkün olan bütün yollara başvurmayı içermiyordu. Aslında gayet tanımlı bir uygulamaydı bu. Yargıcın şu veya bu işkenceyi, şu veya bu araçla, şu kadar süre boyunca uygulama yetkisi vardı; bunun ötesine geçemezdi, üstelik çizilen çerçeveye kesinkes uymaya, önceden belirlenen imtihanların çerçevesi içinde kalmaya mecburdu. Sanığın kendisinin de imtihana karşı koyduğu takdirde bir anlamda kazanma ihtimalinin olması böyle izah edilebilir. Ve eğer imtihana direnirse—sürecin türlerine göre bu durum değişebiliyordu, ayrıntılarına girmiyorum; ama genel olarak, kişi imtihana direnirse, beraat etmiş oluyor, savcı sorgusundan vazgeçmek zorunda kalıyordu. Tekrar edeyim, bunu, bir yığın farklı uygulamanın bir ortalamasını alarak söylüyorum, ama kabaca, kişi işkenceye direndiği takdirde kaybeden savcı oluyordu, ki bu da bu itirafın imtihan niteliğine sahip olduğunu açıkça gösterir.

Böylece bu imtihanı tam olarak sorgulama süreci içerisine yerleştirmenin güçlüğü de, kanaatimce, açıklığa kavuşur. Bu yolla elde edilen itirafın hakikat statüsü tam olarak neydi? İtiraf aracılığıyla böylece elde edilen bu beyana bir kanıt değeri nasıl atfedilebilirdi? Burada, yargıçların sıkça, uzun uzadıya tartıştıkları bir dizi güçlük vardı. Nitekim işkence altında alınan bir itirafın yasal değere sahip olmadığı düşünülüyordu, işkence yapılmadan, bireyin kendisi hakkındaki tanıklığının yaratacağı etkileri yaratamayacağı düşünülüyordu. Tabii ki birey işkence aracılığıyla alınmış ifadelere geri döndüğünde ve işkence olmadan verdiği tanıklık bununla örtüşmediğinde, ona yeniden işkence yapılıyor, işkenceyle tehdit ediliyordu. Hâsılı, işler karışıktı, ama işkencenin bu itiraf sürecindeki öneminin altını çizmek, (imtihan pratiğine dayanan) itham süreci ile (hakikatin tespitine yönelik soruşturma ve araştırmaya dayanan) sorgulama süreci arasındaki sınırda, ara bölgede itirafın nasıl bir yere sahip olduğuna dikkat etmek, kanaatimce, ilginç olacaktır.

Daha fazla şey söylemeyeceğim çünkü bütün bunların, itirafın elde edilmesine yönelik pratiğin ceza hukuku içerisinde XVIII. yüzyıla dek geçirdiği evrim, kaymalar, geri dönüşler üzerinden çok hızlıca geçmek zorundayım. Yalnızca, öncelikle, bu sürecin geçirdiği gerileme evresine, ardından yeniden ortaya çıkışına değineceğim. Özellikle, itirafın işkenceyle elde edilmesi XVI. ve XVII. yüzyıllarda devlete ait büyük yapıların gelişmesiyle birlikte yeniden ortaya çıkmıştır—işkencenin gördüğü bu yeni rağbet hakkında V. Charles'ın XVI. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarında yürürlüğe giren Karolin Anayasasını ve Fransa'daki farklı ceza yasalarını, I. François'nın yasası ile 1670 yılında yayınlanan yasayı tanık kabul ediyorum.[1]

Ayrıca, bu itiraf sisteminin, "yasal kanıt" adı verilen çok ilginç bir organizasyonla bağlantılı olduğundan söz edeceğim—itiraf, yasal kanıtlar sisteminin içerisinde yer alacaktı. Bu yasal kanıtlar sistemi, tam bir kesinlik arz ettiği varsayılan -eksiksiz kanıt adı verilen- birtakım kanıtlara kıyasla her bir kanıt unsurunun değerini çok kesin biçimde tanımlamaktaydı. XVIII. yüzyıl ortasına hatta sonlarına kadar, bir suçun ne derece gerçek olduğunu tespit edebilmeyi sağlayan bir tablo bulunuyordu. Bu tabloda sıralanan bir dizi ilkeden bazıları malumdu, ancak gayet şaşırtıcı ve çoğu kez de çelişkili sonuçlar ortaya çıkıyordu. Örneğin herhangi bir olay için iki görgü tanığı bulunduğunda eksiksiz bir kanıt teşkil ediyordu, fakat

1 V. Charles'ın hükümdarlığı sırasında, 1532'de yürürlüğe konan *Constitutio criminalis carolina* hakkında bkz. Friedrich-Christian Schroeder, *Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V und des Heiligen Romischen Reichs von 1532* (Stuttgart: Reclam, 2000); Clive Emsley, *Crime, Police, and Penal Policy: European Experiences 1750–1940* (New York: Oxford Univ. Press, 2007), s. 18–20; ve Yves Cartuyvels, *D'ou vient le code penal? Une approche genealogique des premiers codes penaux absolutistes au XVIIIe siecle*, önsöz Françoise Tulkens (Paris-Brussels: De Boeck Université, 1996), s. 27–32. 1670 tarihli ceza yasası hakkında bkz. Adhémar Esmein, *Histoire de la procedure criminelle et specialement de la procedure inquisitoire depuis le XIIIe siecle jusqu'à nos jours* (Vaduz-Paris: Topos-Duchemin, 1969; yeni basımı Paris: Éditions Panthéon-Assas, 2010).

tek bir görgü tanığı, Roma hukukundaki ilkenin aksine, kanıt yokluğu değil, ancak yarım kanıt sayılıyor, yarım kanıt, yarım suça karşılık geliyordu. Yarım kanıtla tespit edilen bir gerçek, yarım cezaya yol açıyordu. Aslında çok karmaşık bir sistemdi bu; tam kanıt denen şeyi, yarım kanıt denen şeyi, katsayıları, farklı derecelendirmeye sahip bir dizi kanıt unsurunu, kanıt üretme yetisine sahip, alt alta toplandığında tam bir kanıta ulaşmayı sağlayan ipuçlarını içeriyordu. Ancak yine de bunların toplamı tam kanıt elde etmek için yeterli gelmezse, bu durum kanıtın tespit edilemediği, dolayısıyla hüküm verilemeyeceği anlamına gelmiyor, yargıç toplamayı başardığı kanıt miktarıyla orantılı ağırlıkta bir mahkûmiyet verme yetkisine sahip oluyordu. İtiraf burada açıkça bir rol oynuyordu; elbette büyük değer taşıyan bir kanıt olması ölçüsünde imtiyazlı bir yere sahipti. Gelgelelim, bu itirafın hiçbir zaman kendi başına tamamen yeterli olmadığını, onu tasdik eden en azından bir destekleyici ipucunun olması gerektiğini görmek şaşırtıcıdır. Kısacası, yargıcı bir biçimde bağlayan ve ona ihtiyaç duyduğu yargı değerini, yargı hakikatini hesaplama imkânı veren basbayağı bir muhasebe söz konusuydu.

Orta Çağ'dan XVIII. yüzyıla dek yargı kurumlarında görülen itiraf pratiğinin belirleyici özelliği olduğunu düşündüğüm bu iki veçhenin -yani işkenceyle bağı ve yasal kanıtlar sistemi adı verilen o tuhaf sistemde ayrıcalıklı bir yere sahip oluşu- altını çizmemin nedeni, bu iki unsurun genelde XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, kimi durumlardaysa XIX. yüzyıl başında yargı sisteminden, yasalardan, ceza pratiğinden kaybolmasıdır. Gelgelelim, itiraf pratiğine bir anlamda eşlik eden ve onun çerçevesini oluşturan bu iki unsur -işkence ve yasal kanıtlar sistemi- kaybolduğu halde, itiraf öneminden bir şey kaybetmeyecek, üstüne üstlük, modern yasalar denen ve yapısı, iskeleti, genel mimarisi itibariyle bugün hâlâ geçerliliğini koruyan yeni kodlar içerisinde, o güne dek sahip olmadığı kadar belirleyici bir önem kazanacaktır. Bunun birkaç nedeni vardır.

İlk ve en örtük neden, ki aynı zamanda kuşkusuz en önemli nedendir, ceza sisteminin genel anlamına temas eder; hatta bu ceza sistemi çapında hüküm süren cezalandırma hakkının temellerine temas eder. Zira bu modern ve çağdaş kodlarda, yasaya temel teşkil eden veya temel teşkil ettiği varsayılan şey, bildiğiniz gibi, kamu iradesidir ve bu iradenin, egemen bir organ olma sıfatıyla yasama organı tarafından karar verilen ve yürürlüğe konan bu yasada ifade bulduğu varsayılır. Dolayısıyla, yasayı kuran şey, kamu iradesidir. Bunun sonucunda, XVIII. yüzyıl ceza teorisinde ve aynı zamanda çağdaş ceza teorisinde, en sık rastlanan, en temel motiflerden biri, herhangi bir kişi bir suç işlediğinde, onu cezalandıran aktörün -bizzat rıza gösterdiği veya kendi iradesiyle desteklediği varsayılan yasa dolayımıyla- kendisi olduğunu belirten ilkedir. Kendi iradesinin ürünü olduğu varsayılan yasaya uygun bir hüküm veren mahkeme kurumu aracılığıyla kişi, kendi kendisini cezalandırır. Bu modern ceza sisteminde, suç işleyen kişi, bir bakıma, aynı zamanda kendi kendisini cezalandıran kişidir. Kişinin kendisini cezalandıran yasada kendisiyle yüz yüze gelmesini şart koşan bu kurgu -ki aynı zamanda bir yaptırımdır- itirafın hem sembolik hem de merkezî rolünü açıklar. İtiraf burada niye temel teşkil eder? Yalnızca birey, "Pekâlâ, böyle bir suç işledim," dediği için değil, bunu söylemekle aynı zamanda ceza yasasının bir anlamda bizzat dayandığı ilkeyi beyan ettiği için. Böylece suçlu sıfatıyla, itirafı aracılığıyla, bir bakıma, kendisini cezalandıracak olan -ve içinde kendisiyle yüz yüze geldiği- gerek yasanın gerekse mahkemenin egemenliğini tanımış olur. Bu modern sistemde itiraf, yalnızca kişinin işlediği suçu kabullenmesini değil, aynı zamanda suçu kabullenme vesilesiyle, çekeceği cezanın meşruiyetini de kabullenmesini içerir. Dolayısıyla itiraf, bu anlamda, suçlunun yargıçlara kendisini mahkûm etme yetkisi verdiği ve yargıçların kararında kendi iradesini gördüğü bir tür egemenlik ritüelidir. İtiraf, bu anlamda, toplum sözleşmesinin hatırlanması, yeniden tesis edilmesidir. Bu

itiraf sözünde suçlu bir yandan (üstelik hiç de psikolojinin terimleriyle değil, kesin yasa hükümleriyle) kendisini toplumsal gövdeden koparacak veya haklarından mahrum edecek cezaya mühür basarken, bir yandan da bu itiraf onun yeniden topluma katılmasının ilk kilometre taşını oluşturur (zira itiraf aracılığıyla kişi, kurucu antlaşmayı ihlal ettiğini kabul eder, ancak bunu kabul etmekle yeniden topluma katılma yönündeki ilk adımını da atmış olur). Bu bakış açısından itiraf, anlamını ceza sisteminin bizzat kökeninden almaktadır. Hem teorik hem de işlevsel bir eylemdir bu. Cezalandırma hakkını icra etmenin gerçekte ne olduğunu ortaya koyması gereken bir eylemdir. İtirafın modern ve çağdaş ceza sistemlerinde bu denli önemli olmasının ilk nedeni budur.

İtirafı önemli kılan diğer neden, gerek soruşturmanın gerekse hükmün tabi olması gereken hakikat rejimidir. Dediğimiz gibi, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yasal kanıtlar sistemi genel olarak ortadan kaybolmuştur, yani bundan böyle; gerek savcı, gerekse sanık veya müvekkili tarafından kendisine sunulan kanıt unsurları arasından neyin ikna edici olup neyin olmadığına yargıç kendi içinde karar verecektir. İkna değeri, önceden verili bir kod ile tanımlanmaz: Neyin kanıt sayılacağına, neyin hiçbir surette inkâr edilemez, apaçık bir hakikati tespit ettiğine karar verecek, yargıcın veya jüri üyelerinin vicdanıdır yalnızca—kendi içinde, kendi yetkisine dayanarak, kendi egemenliği çerçevesinde, ister Kartezyen isterse ampirik biçimde. Değeri önceden tespit edilmiş kanıt unsurlarının alt alta toplanmasından oluşan bir hesap söz konusu değildir artık. Gerek siyasi gerekse felsefi nedenlerle, aynı zamanda kurumsal saiklerle, hakikatin önceden tanımlanmış ölçüm birimleriyle tartılamayacağı, ceza pratiğinde, yargı pratiğine has kıstaslarla hesaplanması mümkün olmayan bir tür bölünmez hakikatin söz konusu olduğu (olması gerektiği), ceza pratiğinde söz konusu olan hakikatin herkese ortak bir mesele olduğu kabullenilir. Yetişkin olmak kaydıyla, makul ve mantıklı olmak kaydıyla

-ve o dönemin tarifine göre, o dönemin kodlarına göre, tabii ki, erkek olmak kaydıyla- her yurttaş zihninde ve vicdanında neyin doğru neyinse yanlış olduğunu ayırt edebilmelidir, yani egemenliğin karşısında herhangi bir vicdanın egemenliğe sahip olduğu kabul edilir. İtirafın ceza hukukunda inkâr edilemez bir kanıt olarak, delille eşdeğer bir öneme sahip olması buradan ileri gelir: Hakikatin sayılabilir parçalarını alt alta toplamanın yerine, herkes için -özellikle de yargıç ve jüri için- anlamlı olacak bir hakikat üretmenin gerekli hale geldiği andan itibaren, itiraf en makbul kanıt biçimine dönüşür.

Son olarak, itirafın bu kadar önemli hale gelmesinin üçüncü nedeni, cezanın bu yeni kodlar çerçevesinde çifte işlev üstlenmesidir; cezalandırma işlevi vardır elbette, ama aynı zamanda telafi etme ve ıslah işlevi üstlenir, yani öznenin işlediği suçla ilişkisinin çektiği ceza sayesinde dönüşüme uğradığı; aynı zamanda işlemesi muhtemel suçlarla ilişkisinin de dönüşüm geçirdiği varsayılır. Öyleyse ceza, ıslaha yönelik olmalıdır— kişinin suçlu olduğunu kabullenmesinin yolu olan itiraf ise, ceza antlaşması olarak adlandırabileceğimiz şeyin ilk unsurunu veya deyim yerindeyse, ilk kaporasını teşkil eder: "İtiraf etmekle, cezayı adil saydığımı ve yargıçların ondan bekledikleri ıslah edici etkilere iştirak etmeyi kabul ediyorum."

Sonuç olarak, bütün bunları özetlersek, gördüğünüz gibi itiraf, öncelikle yargı kurumunun egemenliğinin temelini oluşturan örtük antlaşmayı hatırlatır ve yeniden tesis eder. İkinci olarak itiraf, yargılayan kişinin kuşku götürmez bir bilgiye sahip olmasını sağlayan bir tür hakikat sözleşmesi oluşturur. Üçüncü ve son olarak itiraf, uygulanan yaptırıma anlam veren cezai bir sözleşme arz eder.

Buradan hareketle, modern kodların ve ceza kurumlarının bütün bir XIX. ve XX. yüzyıl boyunca itirafa ne denli ihtiyaç duydukları ve hâlâ da duymakta oldukları kolayca tahmin edilebilir. Suçlunun itirafı -soruşturmaya sunduğu bütün

kolaylık ve uygunluğun haricinde, ki bu da göz ardı edilmemelidir- sistemin temel bir ihtiyacı haline gelmiştir. "Temel" sözcüğünü sırf lafın gelişi olarak kullanmıyorum. İtirafın oyuna dâhil ettiği ve bizzat itirafı davet eden şeyler gerçekten sistemin temelidir. "*Habemus reum confitentem*"[2] deyimini bilirsiniz, Romalılar'ın bir sanığın itirafta bulunması gibi sıradan bir hadise karşısında duydukları sevinci ifade eden bir vecizedir bu. Bize gelince, itirafta bulunacak bir sanığa düpedüz gereksinim duyarız. Sistemin etkin biçimde çalışabilmesi için buna ihtiyacımız vardır. İtirafın belirsizlikleri ortadan kaldırdığı, bilgi boşluklarını telafi ettiği doğrudur, dolayısıyla soruşturma sürecinde çok önemli bir rol oynar. Ama aynı zamanda -ve bana kalırsa her şeyden önemlisi- genel olarak cezai sistemi, genel olarak ceza sistemini doldurmayı sağlar; yargılamanın, hüküm verme hadisesinin tam anlamıyla gerçekleşmesini sağlamakta önemli bir rol oynar.

"Sembolik" sözcüğünün süksesinden elbette haberdarım. Belki de itirafın ceza sistemine nazaran sembolik bir rol oynadığı söylenebilir. Ama bana kalırsa burada aslında biraz farklı bir şey söz konusudur; zira itiraf, yargı sahnesinde cereyan edenlerin dışında bir şeye atıfta bulunmaz, yarattığı etkiyi kendi üzerinde, kendi içinde, kendisinden hareketle yaratır ve bu açıdan, itirafın sembolik bir unsur olduğu kanaatinde değilim. Peki, bunun performatif bir unsur, yani gerçeklikte belirli bir dönüşüme yol açan sözlü bir eylem olduğu söylenebilir mi? İtirafın tam olarak böyle bir şey olduğu kanısında da değilim. Ceza sürecinin performatif bir yanı olduğu doğrudur, ama bu, örneğin, mahkeme sanığı suçlu ilan ettiği, onu yasanın ve kurumların bakış açısından bilfiil suçlu olarak beyan ettiği zaman gerçekleşir. Mahkeme herhangi bir kişiyi mahkûm ettiğinde performatif unsur söz konusudur, çünkü o andan iti-

2 Kimilerince Cicero'ya atfedilen vecizenin farklı biçimlerine rastlamak mümkündür—"*habemus reum confitentem*", "*habemus confitentem reum*" ("itiraf eden bir sanık var elimizde") veya "*habemus optimum testem, confitentem reum*" (en iyi kanıta sahibiz, itirafta bulunan bir sanık).

baren bu kişi fiilen mahkûm olur. Oysa sanık kendisini suçlu ilan ettiğinde, bu, tabiri caizse, sembolikten öte bir şeydir, ancak performatif de değildir: Sanık kendisini suçlu ilan etmekle suçluya dönüşmüş olmaz. Gelgelelim, itiraf, kanaatimce, bütün bu sistem için elzemdir. Ne performatif ne de sembolik olmayan itirafın, temelde, sözcüğün alışılageldik anlamını bir parça çarpıtmak pahasına, dramatik alana veya dramaturjinin düzenine ait olduğunu söyleyebiliriz. Eğer "dramatik" unsuru süsleme kabilinden bir eklenti olarak değil de, bir sahnede cereyan eden olayların meşruiyet ve anlam zeminini görünür kılan unsurların tümü olarak adlandırırsak, itirafın, yargı ve cezaya has dramatik düzenin parçası olduğunu söyleyebilirim. Kelimenin tam anlamıyla bu, dramaturjinin esas unsurlarından biridir. Ve eğer, bir derecelendirmeye sahip olmayan sembolik ve performatiften farklı olarak, dramaturjinin -dramatik düzlemin- çeşitli yoğunluklar içerdiğini kabul edersek, itirafın, yargıya özgü dramaturjinin en yoğun ve en çok ihtiyaç duyulan unsurlarından biri olduğu söylenebilir.

İtiraf iştahı -suça ilişkin suçun faili tarafından sunulacak hakikat söylemine duyulan iştah- günümüz ceza hukukunda merkezî bir yere sahiptir. İlk derste gündeme getirdiğim şu anekdotu belki hatırlayacaksınız: Bir suçluyu sorgulayan hâkim ona şöyle diyordu: "Peki ama, sonuçta kimsin sen?" ve sanığın cevap vermemesi üzerine, jüri başkanı ona şöyle diyordu: "Peki ama, bize kim olduğunu söylemezsen seni yargılamamızı nasıl bekleyebilirsin?" İtirafa duyulan ihtiyaç, kanaatimce, ceza sistemi için mutlak bir temel teşkil eder. Sanık, belli bir biçimde itirafta bulunmadığı takdirde, yargılama yapılamaz, yani yargıya özgü dramaturji kendisini tam anlamıyla gerçekleştiremez.

Bu itiraf ihtiyacı, XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyıl başında modern sistemler tarafından yeniden canlandırıldığı -bir ölçüde baştan yaratıldığı, ama her halükârda canlandırıldığı- ve kalıcı hale geldiği andan itibaren, bütün ceza sistemini, kuruluşunda

veya XVIII. yüzyılda kendisini akılcı ve evrensel temeller üzerinde yeniden inşa etmeye çalıştığı -ve bunun için de yine itirafa başvurduğu- sırada niyet ettiğinden çok farklı bir yöne saptırdı. Bu modern ve çağdaş sistemin içinde âdeta bir itiraf tuzağı vardı.

Modern ceza hukukunda itiraf ihtiyacının yol açtığı etkilerden birkaçını göstermek için, rehber çizgi olarak (biraz paradoksal olmakla birlikte), bu itiraf ihtiyacı tatmin edilmediği ve bu sürecin içinde bir şey fire verdiği zaman -suçun faili kendisine yöneltilen soruya karşılık vermediği veya kendisinden beklenenden farklı bir yanıt verdiği zaman- neler olduğunu, nelere tanık olunduğunu, meydana gelen bir dizi aksaklık ve kaymayı ele alacağım.

Genel olarak denebilir ki itirafa duyulan bu ihtiyacın böylesine zaruri ve temel bir ihtiyaç olduğu öyle erken hissedilmiş ve fark edilmiştir ki, şimdi ele alacağım birçok durumda, itiraf mümkün olmadığında veya kendisinden beklenen işlevi yerine getiremediğinde, itirafın eksikliğini veya yetersizliğini başka bir şeyle ikame veya telafi etme zorunluluğu doğmuştur. İşte, öznenin kendi hakkındaki hakikat söyleminin [*auto-veridiction*] yerini alan bu diğer şey -buna bir nevi başkası hakkındaki hakikat söylemi [*hetero-veridiction*] diyebiliriz- muayene olmuştur. Suçlunun psikiyatrik muayenesi, psikolojik muayenesi itirafın yerine geçecek, onun bıraktığı boşlukları, itirafın eksik bıraktığı beyaz veya kara bölgeleri dolduracak ve suçlunun kendisinin ifade etmeyi başaramadığı kendi hakikatini ortaya çıkarmaya çalışacaktı. Ve bana öyle geliyor ki, suçlunun psikiyatrik ve psikolojik muayenesinin XIX. yüzyıldaki gelişim biçimine baktığımızda, bir büyüteçten bakınca görüldüğü gibi, XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıl başında yürürlüğe konan kodlarda tarif edilen itiraf ihtiyacında mevcut ancak kısmen gizlenmiş bir şeyi görürüz. Bana öyle geliyor ki burada, bütün sistemi kargaşaya sürükleyecek kırılma nokta-

sının ortaya çıkışına tanık oluruz: İtirafta bulunması istenen bu öznede aranan şey, yalnızca işlediği suçun hesabının kendisinden sorulacağı hukuk öznesini ortaya çıkarmak değil, işlediği suçla arasında bir anlamlandırma ilişkisi [*une relation signifiante*] kuran bir öznelliği ortaya çıkarmaktır. Töhmet altındaki özne [*sujet criminel*] olarak görülen özne hakkında bilgi edinme meselesi, kanaatimce, buradan itibaren gündeme gelir; ki itirafı çizgisinden saptıracak ve çağdaş ceza sistemini sekteye uğratacak da budur.

Töhmet altındaki öznellik [*subjectivité criminelle*] sorusu nasıl gündeme gelir? Bu soru XIX. yüzyıl başında, hepsi hemen hemen aynı biçime sahip olan, ve 1800-1835 yılları arasında cereyan eden bir dizi olayla ilişkili olarak gündeme gelir. İlk hadise Almanya'da gerçekleşir, ancak hakkında bunun dışında pek az ayrıntıya sahibim. *Emsal* teşkil eden bu olay Hoffbauer[3] tarafından çok kısaca aktarılmaktadır: Bir hizmetçi

3 J. Ch. Hoffbauer (1766-1827) aslen doğal hukuk ve etik filozofuydu, ama psikolojiyle de ilgileniyordu. Üç ciltten oluşan *Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und der verwandten Zustände* (Halle, Trampen, 1802-1807) yapıtının yanı sıra, *Medecine legale relative aux alienes et aux sourds-Amuets, ou les lois appliquees aux desordre de l'intelligence*, çev. Antoine M. Chambeyron, notlandıran Itard et Esquirol (Paris: J.-B. Baillière, 1827) başlıklı incelemenin de yazarıdır. Foucault, Hoffbauer'in yanı sıra aşağıdaki paragraflarda tartışılacak başka psikiyatristlere de -Johann Daniel Metzger, Jean-Étienne Esquirol, Étienne-Jean Georget, William Ellis ve Andrew Combe- *Psychiatric Power: Lectures at the College de France, 1973–74*, İngilizce seri ed. Arnold I. Davidson, çev. Graham Burchell (Hampshire, UK: Palgrave Macmillan, 2006), s. 338 (Hoffbauer ve Esquirol) başlıklı seminerin özetinde; ayrıca, 24–26 Ekim 1977'de Toronto'da York Üniversitesi, Hukuk ve Psikiyatri Sempozyumu'nda sunduğu "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in 19th-Century Legal Psychiatry," başlıklı bildiride atıfta bulunur (çev. Alain Baudot ve Jane Couchman, *International Journal of Law and Psychiatry* 1:1–18 (1978), s. 2–5; tekrar basım: *The Essential Works of Foucault, 1954–1984: Power*, cilt 3, s. 176–200, dizi editörü Paul Rabinow, haz. James D. Faubion, çev. Robert Hurley vd, (New York: The New Press, 2000), s. 179–80 (Hoffbauer, Metzger, Esquirol, Georget, Ellis ve Combe). Robert Castel de Hoffbauer, Esquirol ve diğerlerini "The Doctors and Judges," s. 250–69, Michel Foucault, (haz.), *I, Pierre Riviere, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother* . . . çev. Frank Jellinek (New York: Pantheon, 1975), s. 254 ve devamında tartışır. Hoffman, Esquirol, ve

at arabasıyla pazara giderken küçük bir kızı yanına alır ve bu seyahat sırasında küçük kızı öldürür. Metzger[4] tarafından nakledilen başka bir hikâye: Kaldığı kiralık odada oldukça münzevi hayat süren eski bir subay, evin çocuğuna yakınlık duyar, derken bir gün, Metzger'in dediğine göre, "bir saik, sözgelimi öfke, kibir, intikam gibi herhangi bir tutku olmaksızın, çocuğun üzerine hücum ederek ona ölümcül olmayan iki bıçak darbesi indirir."[5] Üçüncü hadise, Sélestat vakası, 1817'de cereyan eder: Alsas'ta, çok çetin geçen bir kış mevsiminde, kıtlık tehdidi altında, bir köylü kadın, çalışmak için evden ayrılmış kocasının yokluğunu fırsat bilip küçük kızını öldürür, bacağını keser, bir tencerenin içine atar ve lahanayla birlikte pişirir.[6] Paris'te, 1827 yılında Henriette Cornier adın-

---

diğer psikiyatristler hakkında ayrıntılı notlar için, bkz. Jacques Lagrange'ın Foucault'nun *Psychiatric Power* başlıklı seminer dizisine eklediği bol sayıdaki not: (özellikle İng. çev., s. 225–31 ve 263–64). Psikiyatri mesleğinin on dokuzuncu yüzyıldaki tarihçesi hakkında bkz. Jan Goldstein, *Console and Classify: The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987).

4 Johann Daniel Metzger (1739–1805), doktor, psikiyatrist ve Königsberg Üniversitesi'nde profesördü. 2 ciltten oluşan *Gerichtlich-medicinische Beobachtungen* (Königsberg: J. Kanter, 1778–80) başlıklı yapıtın yazarıydı.

5 Metzger'in sunduğu bu vakayı Foucault "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in Nineteenth-Century Legal Psychiatry," başlıklı seminerinde tartışır; bkz. *Power*, s. 179.

6 Sélestat'lı kadın vakasına dair ilk rapor, Dr. Reisseisen'ın "Examen médico-légal d'un cas extraordinaire d'infanticide," başlığını taşıyan ve *Annales d'hygiene publique et de medecine legale* 8, sayı 1: 397–411'de yayınlanan makalesidir (psikiyatrist Charles Chrétien Henri Marc [1771–1841] tarafından Fransızcaya çevrilen bu metin, ilk kez Almanca olarak J. H. Kopp'a ait *Jahrbuch der Staatsartzneikunde* adlı almanağın 1817 tarihli nüshasında yayınlanmıştır). Charles C. H. Marc, *De la folie consideree dans ses rapports avec les questions medico-judiciaires* (Paris: J.-B. Baillière, 1840), s. 130–45'te Reisseisen'in makalesinin tamamını yayınlamış ve Henriette Cornier ve Pierre Rivière vakalarıyla mukayeseli olarak analiz etmiştir. Foucault'nun seminerlerinde açıkladığı üzere, Sélestat'lı kadın vakası Jean-Pierre Peter tarafından da analiz edilmiştir: "Ogres d'archives," *Nouvelle Revue de psychanalyse* 6 (1972): 251–58. Bkz. Foucault, *Les Anormaux*, s. 84, 100 n. 38. Foucault Sélestat'lı kadın vakasını ayrıca *Les Anormaux* içinde 22 Ocak 1975, 29 Ocak 1975, 5 Şubat 1975 ve 12 Şubat 1975 tarihli seminerlerde,

da bir hizmetçi, patronlarının komşusunu aramaya gider -bir ailenin yanında hizmetçidir- patronunun komşusuna küçük kızını bir süreliğine kendisine emanet etmesi için ısrar eder, ona göz kulak olacağını söyler.[7] Komşu bir miktar tereddüdün ardından razı olur, çünkü işi başından aşkındır ve kızına göz kulak olacak birine ihtiyacı vardır. Aradan bir süre geçtikten sonra çocuğu aramaya çıkar; Henrietta Cornier küçük kızı az önce öldürmüş, kafasını kesip pencereden aşağı fırlatmıştır. Viyana'da, kısa bir süre sonra, Catherine Ziegler adında bir kadın babasız olarak doğurduğu çocuğunu öldürür ve kendisini bunu yapmaya iten şeyin karşı konmaz bir güç olduğunu söyler.[8] Deli olduğuna karar verilerek beraat ettirilir, tahliye

---

ayrıca "L'evolution de la notion 'd'individu dangéreux' dans la psychiatrie légale du XIXe siècle" makalesinde ele alır: *Dits et écrits III*, s. 245; Türkçesi : *Seçme Yazılar III. Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

7 Henriette Cornier vakası Foucault'nun Pierre Rivière'den sonra belki de en sık tartıştığı vakadır. Foucault bu vakayı ilk kez *Les Anormaux* içinde yer alan 22 Ocak 1975 tarihli seminerde gündeme getirir ve yorumlar; daha sonra, Charles Jouy vakasının emsal oluşturduğu 1960'ların 'yeni psikoloji' akımıyla mukayeseli olarak ayrıntısıyla tartışır. Bkz. Foucault, *Les Anormaux*, s. 58, 102-125, 128-145, 267, ve 277-301; ayrıca *Dits et écrits, III*, s. 445. Henriette Cornier vakası ilk kez, kadının avukatının tıbbi-hukuki danışmanlık için başvurduğu Ch. C. H. Marc'ın yapıtlarında ortaya çıkar. Marc, verdiği tavsiyenin tam metnini *De la folie consideree dans ses rapports avec les questions medico-judiciaires* (Paris: J.-B. Baillière, 1840) adlı yapıtta yayınlamıştır (s. 71–116). Ayrıca bkz. *Discussion medico-legale sur la folie ou alienation mentale,suivie de l'examen du proces criminel d'Henriette Cornier, et de plusieurs autres proces dans lesquels cette maladie a ete alleguee comme moyen de defense* (Paris: Migneret, 1826), s. 71–130 (metnin yeni bir baskısı Jacques Postel tarafından yapılmıştır: Paris: L'Harmattan, 1999). Valeri Marchetti ve Antonella Salomoni *Les Anormaux*'da yer alan bir notta (s. 125, n. 4), vakanın analizi hakkında başka kaynaklar da önerir. N. Grand, *Refutation de la discussion medico-legale du Dr. Michu sur la monomanie homicide a propos du meurtre commis par H. Cornier* (Paris, 1826). Ayrıca *Gazette des tribunaux*'nun 1826 yılında davaya ayırdığı bir dizi makalede (21 ve 28 Şubat; 18, 23, 25 Haziran sayısı), tıbbi-hukuki raporlardan alıntılar yer alır.

8 Foucault, Catherine Ziegler vakasını "L'évolution de la notion 'd'individu dangéreux' dans la psychiatrie légale du XIXe siècle" başlıklı seminerinde gündeme getirir ve tartışır, *Dits et écrits*, III, s. 445.

edilir, ancak kendisini hapiste tutmalarının daha iyi olacağını söyler, çünkü eğer çıkarsa kuşkusuz aynı şeyi tekrar yapacaktır. Hakikaten, on ay sonra, bir çocuk daha doğurur ve onu da öldürür ve mahkemede, hamile kalmaktaki tek amacının çocuğu öldürmek olduğunu söyler. Ölüme mahkûm edilir ve infaz edilir. İskoçya'da John Howison adında biri bir eve girer ve tanımadığı yaşlı bir kadını öldürür, hiçbir şey çalmadan, gizlenme ihtiyacı duymadan evden çıkar; yakalandığında ise, bütün kanıtlara rağmen suçunu inkâr eder. Savunma bunun bir cinnet suçu olduğunu, zira hiçbir menfaat gütmeyen bir suç olduğunu iddia eder.[9] Howison idam edilir; bir hapishane görevlisine onu öldürmek istediğini söylemesi geriye dönük olarak deliliğinin işareti kabul edilir. Amerika Birleşik Devletleri'nde -ki bununla birlikte, 1805'ten 1835'e uzanan bu otuz yıllık sürede her biri dikkat çeken ve sansasyon yaratan bu vakaları sıralamaya son vereceğim- New England eyaletinde, Abraham Prescott adında biri, daima iyi ilişkiler içinde olduğu süt annesini sokağın ortasında öldürür.[10] Eve geri döner, süt annesinin kocasının önünde ağlamaya başlar, beriki ona ne olduğunu sorunca da Prescott hiç duraksamadan suçunu itiraf eder. Ardından, ağrıyan dişi yüzünden çileden çıktığını ve hiçbir şey hatırlamadığını açıklar. Prescott ölüme mahkûm edilir, ancak jüri aynı zamanda cezanın hafifletilmesini talep eder, gelgelelim idam gerçekleşir.

Bu hadiseler, emsal teşkil eden hadiseler olarak dönemin psikiyatristleri ve ceza hukukçuları için kaynak birer tema, birer kaynak vakaydı—psikiyatristler arasında Metzger, Hoffbauer, Esquirol, Georget, William Ellis ve Andrew Combe[11] sayılabilir.

---

9 Foucault, John Howison vakasını da a.g.y.'de tartışır.

10 Foucault Abraham Prescott vakasını a.g.y., s. 445-46'da gündeme getirir.

11 Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772–1840) on dokuzuncu yüzyılda yaşamış ünlü bir psikiyatristtir. Fransız psikiyatri hastanesinin kurucularından kabul edilir. İki ciltten oluşan *Des Maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal* (Paris, J.-B. Baillière, 1838)'in

İlk soru: İşlenen bütün suçlar içinde niçin bunlar önemli görülmüştü? Hekimler ile hâkimler arasındaki bitmek bilmez tartışmaların konusunu niçin bunlar oluşturmuştu? Ceza hukuku niçin bunlardan hareketle kendi işleyişini sorgulamaya ve XVIII. yüzyıl sonu ile XIX. yüzyıl başında kurulmakta olduğu sırada benimsediği akılcı yapıdan uzaklaşmaya başlamıştı? İlk olarak, bana kalırsa bütün bu hadiselerin o güne kadar suça yol açan deliliğin yasal mevzuatını oluşturan şeyden çok farklı bir tablo arz ettiğine dikkat çekmek gerekir. Diyebiliriz ki XVIII. yüzyılın sonuna dek, delilik sorunu ceza hukukunda elbette gündeme gelmiştir, ancak deliliğe ilişkin bu soru tanımlı vakalar üzerinden -ve vaka özelinde- gündeme gelmiştir ve medeni hukuk ile kilise hukuku tarafından eşit ağırlıkla gündeme getirilmiştir. Yani delilik gerek bunaklık ve geri zekalılık biçiminde gerekse cinnet biçiminde gündeme gelmiştir. Her iki durumda da, yani gerek kalıcı bir durumun gerekse geçici bir öfke patlamasının söz konusu olduğu durumda, deliliğin ispatlanması ve mahkeme tarafından kabul edilmesi, ancak kolayca teşhis edilebilen ve her açıdan suçun kendisine dışsal bir dizi emare aracılığıyla kendini açığa vurduğu durumlarda mümkün olmuştur. Delilik suç eyleminin

de aralarında olduğu çok sayıda yapıtın müellifidir. Étienne-Jean Georget (1795–1828), Jean-Étienne Esquirol ve Philippe Pinel'in öğrencisi olmuş bir psikiyatristtir. Psikopatoloji üzerine yazdığı pek çok inceleme arasında en önemlileri, *De la Folie: Considerations sur cette maladie* (Paris: Crevot, 1820), yeni basım: (haz.) Jacque Postel (Paris: L'Harmattan, 1999) ve *Examen des proces criminels des nommes Leger, Feldtmann, Lecouffe, Jean-Pierre et Papavoine, suivi de quelques considerations medico-legales sur la liberte morale* (Paris: Migneret, 1825)'dir. Sir William Charles Ellis (1780–1839) on dokuzuncu yüzyılda İngiltere'de bir akıl hastanesinde görev yapmış bir psikiyatristtir. *A Treatise on the Nature, Symptoms, Causes, and Treatment of Insanity, with Practical Observations on Lunatic Asylums* (Londra: Samuel Holdsworth, 1838) yapıtının yazarıdır. İskoçyalı bir doktor ve frenolojist olan Andrew Combe (1797–1847) Fransa'da Jean-Étienne Esquirol'ın danışmanlığında araştırmalar yapmıştır. Yazarı olduğu pek çok inceleme arasında *Observations on Mental Derangement: Being an Application of the Principles of Phrenology to the Elucidation of the Causes, Symptoms, Nature, and Treatment of Insanity* (Boston: Marsh, Capen & Lyon, 1834) yer alır.

dışında ispat edilmeliydi. Oysa bu yeni durumda önemli olan nokta, bütün bu vakalarda öznenin suçun kendisi dışında herhangi bir delilik belirtisi göstermemesiydi. Dolayısıyla şu soruyu sormak, sorunu çözmek için yeterli değildir: "Özne önceden başka yerlerde delilik belirtileri göstermiş midir ki işlediği suçtan sorumlu tutulamayacağını varsayabilelim?" Mevcut durumda söz konusu vakalarda delilikten kuşkulanmaya yol açan yegâne veri, ilk olarak, suçun nedensiz yere işlenmesidir -menfaat, hesap veya tutkudan kaynaklanan herhangi bir saik bulunmamaktadır- ve ikinci olarak, özne işlediği suç hakkında herhangi bir şey söylemekten acizdir. Özne, deyim yerindeyse, kendisi hakkında suskundur.

İlk olarak, bunlar nedensiz suçlardır. Bu, kanaatimce onları ilgi çekici kılan şeydir, aralarındaki ortak unsurdur. Tutkudan kaynaklanmayan, saikten yoksun, çıkar gütmeyen suçlardır bunlar; çılgınca bir yanılsama üzerinde dahi temellenmiş değildirler. Sözünü ettiğim bütün bu vakalarda psikiyatristler ve yargıçların tökezledikleri nokta, dramın tarafları arasında, öldüren ve öldürülen arasında veya öldüren ile öldürülen çocuğun anne-babası arasında -zira neredeyse bütün vakalarda, en azından çoğunda, çocuk cinayetleri söz konusudur- suçu anlaşılır kılacak herhangi bir ilişkinin bulunmamasıdır. Örneğin komşusunun küçük kızının kafasını kesen Henrietta Cornier'in vakasında, kadının küçük kızın babasının metresi olup olmadığını, intikam hırsıyla hareket etmiş olup olmadığını öğrenmek için uzun bir soruşturma yürütülmüş ve hiçbir ilişki olmadığı ortaya çıkmıştı. Sélestat'lı kadının öyküsünde ise -bildiğiniz gibi, kızının budunu lahanayla birlikte pişirmişti- tartışma şunun etrafında cereyan etmişti: "O dönemde kıtlık var mıydı? Sanık yoksul muydu, değil miydi; aç mıydı, değil miydi?" Ve savcı şöyle demişti: "Kadın zengin olsaydı, o anda kızını yemekte maddi bir çıkarının olmadığı söylenebilirdi (çünkü kasaptan dana budu satın alabilirdi), öyleyse aklını yitirmiş olduğu düşünülebilir. Oysa kadın sefil durumdaydı, meteliğe muhtaçtı,

dolayısıyla bu kıtlık zamanında açtı; ve aç olduğundan kızının budunu lahanayla birlikte pişirmesi çıkar güden bir davranıştı; çıkar güden bir davranış olduğuna göre mantıklı bir davranıştı; ve mantıklı olduğuna göre, kadın deliydi."

Kelimelerle oynayarak söylemek istediğim şey, bu suçların -ki bu da onların başka bir özelliğidir- bu sebepsiz suçların itiraf edilemeyen suçlar oluşudur. Haklarında sanığın hiçbir şeyin söyleyemediği suçlardı bunlar; şöyle ki, elbette son derece sansasyonel suçlardı. Suçluluğa dair mümkün olan bütün kanıtlar toplanmıştı; failler, vakaların çoğunda, suçu kabullenmişti (yalnızca bir vakada fail suçunu reddetmeye yeltenmişti, geri kalanların hepsi tereddütsüz kabullenmişlerdi). Dolayısıyla hukuki açıdan, eğer itiraftan istenen şey, başka biçimlerde tespit edilmiş hakikatin somut teyidinden başka bir şey değilse, bu yeterli olmalı ve yargıçları tatmin etmeliydi. Bu itiraflar zaten yapılmıştı, ancak yargıçların talep ettikleri şeyin bu olmadığı anlaşılıyordu. Talep ettikleri şey, suçlunun suçu hakkında bir şey söylemesiydi—suçu niye işlediğini, bu jeste ne anlam verdiğini söylemesiydi. Eğer bu konuda hiçbir şey söyleyemezse, eğer sanık suçu hakkında hiçbir şey söyleyemezse, güçlük işte orada başlıyordu, ceza mekanizması orada tökezlemeye, aksamaya başlıyordu.

Bu türden olaylarda açıkça görüldüğü gibi, somut itiraf yeterli değildir: size sözünü ettiğim o dramaturjik rolü yerine getirecek bir itiraf isteniyordu. Suçlunun suçu kabul ederek, "Evet, bu cinayeti ben işledim. Nokta. Bu mesele hakkında söyleyeceklerim bundan ibaret," demesi işe yaramıyordu. İtiraf, talep edilen dramaturjiye hizmet etmiyordu.

Burada, size aktardığım bu bir dizi hadisenin -ki ilginç bir dizidir bu, çünkü Almanya'da, Avusturya'da, İngiltere'de, Fransa'da, Amerika Birleşik Devletleri'nde rastlanan bütün bu bir-örnek hadiseler, her yerde karşımıza çıkan şeyin tamamen aynı türde bir sorun olduğunu açıkça gösterir- şimdi analiz

edeceğim durumu yarattığını söylemek istemiyorum kesinlikle. Yalnızca diyebiliriz ki, bu hadiselerin alışılmadık niteliği ve çelişkili yapısı, ceza hukukunun işleyişi içinde örtük biçimde mevcut bir dizi soruyu su yüzüne çıkarmıştır. Eylemin failinin ve suç isnadına ilişkin hukuki açıdan meşru mekanizmaların gerisinde mevcut olan, töhmet altındaki özne sorusunu görünür kılmıştır. Bunların gerisinde veya bunlarla iç içe geçmiş, olayın hakikatini tespit etmeye çalışan soruşturmanın söylemselliğini ve suçlunun hakikatini tespit etmeye çalışan sorgulamanın söylemselliğini yüzeye çıkarmıştır. Yargıcın, temelde, sanığa şöyle dediğini düşünebiliriz: "Bana yalnızca ne yaptığını değil, aynı zamanda ve bunun aracılığıyla, kim olduğunu söyle." Son olarak, bu hadiseler silsilesi, gerçekleri tespit etmeyi sağlayan bilgiden başka tür bir bilgi ihtiyacını su yüzüne çıkarmıştır. Burada tek yaptığım, bu dönemde gelişimine tanık olduğumuz bütün bir akımın tarihsel-anekdotik hareket noktasını işaret etmek. Bunu yapmaktaki amacım, modern ceza hukukunu, kanaatimce, kendi bitimsiz labirentiyle yüz yüze getiren bu sorun alanını genel olarak temellendirmek ve tarihsel bir çerçeveye yerleştirmekti. İtirafın ikiye ayrışması ve başka türde sorulara -yani öznelliğe dair sorulara- açılması, kanaatimce, bu çerçevede gerçekleşmiştir.

Öznellik hakkında doğruyu söyleme ilkesine dair XIX. yüzyılda olup biten her şeyi değerlendirmek için bu yaptığım elbette bütünüyle yetersiz kalacaktır. İki farklı döneme dair, bu tarihçe içindeki iki önemli âna dair iki aydınlık nokta ortaya atmak için, XIX. yüzyıl ortalarında -daha doğrusu, XIX. yüzyılın ilk yarısının sonunda- baş gösteren saplantı [*monomanie*] sorusunu ve suçun psikiyatrinin konusu olarak kurgulanmasını ele alacağım, ardından XIX. yüzyıl sonuna giderek soysuzlaşma [*dégénérescence*] denen kavramdan ve suçlunun toplumsal savunmanın hedefi olarak kurgulanışından biraz bahsedeceğim.[12]

---

12 Foucault bu temaları, "L'évolution de la notion 'd'individu dangéreux' dans la psychiatrie légale du XIXe siècle", *Dits et écrits*, III, s. 445 ve devamında

İlk olarak, saplantı ve suçun psikiyatrinin konusu olarak kurgulanması. Size az önce sözünü ettiğim o büyük cürümlerin ortaya attığı soruya, bu canavarca ve sessiz cürümlerin, bu sebepsiz ve itiraf edilemeyen büyük cürümlerin gündeme getirdiği soruya psikiyatristler, bildiğiniz gibi, saplantı kavramıyla, insan öldürme saplantısı kavramıyla karşılık vermişlerdir.[13] Tuhaf bir kavramdır bu, zira psikiyatristler açısından, tek bir gözle görünür belirtisi olan tuhaf bir hastalık söz konusudur, ki bu belirti de cürmün kendisidir. Aynı zamanda ceza bakış açısından da gayet tuhaf bir kavramdır söz konusu olan, zira varlık nedeni hiçbir menfaat, hiçbir tutku olmayan, varlık nedeni hastalığın kendisi olan bir suçtur bu, ki bu hastalık da suçu işlemekten ibarettir. "Cürüm-delilik"— 1830-1850 yılları arasında doktorların ortaya attığı paradoksal kavram budur.

---

geliştirir. 1885'te düzenlenen ilk Kriminal Antropoloji Kongresi ve Adolph Prins'in *La Défense sociale* adlı yaptının —1er Congrès international d'anthropologie criminelle (Roma, Kasım 1885), *Actes du congres* (Turin: 1886); Adolph Prins, *La Defense sociale et les transformations du droit penal* (Brüksel: Misch ve Thron, 1910); yeniden basım, önsöz Françoise Tulkens, Cenevre: Editions médecine et hygiène, 1986)— yayınlanmasının damga vurduğu bu dönemi daha ayrıntılı biçimde ele alır. Ayrıca bkz. Foucault'nun Louvain Katolik Üniversitesi'nde yürüttüğü araştırma semineri kapsamında hazırlanan makaleler, Françoise Tulkens, (haz.), *Genealogie de la défense sociale en Belgique: Travaux du seminaire qui s'est tenu a l'Universite catholique de Louvain sous la direction de Michel Foucault* (Brüksel: Story-Scientia, 1988).

13 Foucault saplantı [*monomania*] kavramını ilk kez Pierre Rivière dosyası hakkındaki araştırması sırasında incelemeye başladı. *Psikiyatri Erki* ve *Anormal* üzerine seminerlerinde meseleyi ayrıntısıyla ele alır. Bu kavram hakkında ayrıca bkz. J. Goldstein'ın *Console and Classify: The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century* yapıtında "Monomania" başlıklı bölüm, s. 152-196; ayrıca bkz. Jacques Lagrange'ın *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, haz. J. Lagrange, F. Ewald ve A. Fontana danışmanlığında, Paris, Gallimard/Seuil, 2003, s. 264-265 yapıtında önerdiği kaynaklar: R. Fontanille, *Aliénation mentale et Criminalité (Historique, expertise médicolégale, internement)* (Grenoble : Allier Frères, 1902); P. Dubuisson & A. Vigouroux, *Responsabilité pénale et Folie. Étude médico-légale* (Paris, Alcan, 1911); A. Fontana, "Les intermittences de la raison", *Moi, Pierre Rivière* içinde, s. 333-50; Türkçesi: *Bir Aile Cinayeti. Annemi, kız kardeşimi, erkek kardeşimi katleden ben, Pierre Rivière*, çev. Erdoğan Yıldırım ve Alev Özgüner (İstanbul: Ayrıntı, 2018).

Aslında kavram 1850'lere doğru gözden düşer, derken 1870'lere doğru yeniden ortaya çıkar. Sonuçta, diyebiliriz ki otuz-kırk yıl boyunca bu insan öldürme saplantısı kavramı bir "cürüm-delilik" olarak, bir delilik türüyle tümüyle çakışan bir suç ve suçla tümüyle örtüşen bir delilik biçimi olarak, kanaatimce, töhmet altındaki özne [*sujet criminel*] sorusunu veya özneye odaklanan bir psikiyatri biliminin konusu olarak cürmü ele alırken merkezî bir yere sahip olmuştur. Bütünüyle delilikle çakışan bir suç, suçtan ibaret bir delilik.

Burada kavramın teorik arka planının yahut onu oluşturan nedenlerin izini sürmeye girişecek değiliz elbette. Yalnızca cinayet saplantısına dair bu büyük kurgunun, töhmet altındaki öznelliğin tarihçesi içinde niçin anahtar bir kavram haline geldiği sorusunu sormak istiyorum. Öyle sanıyorum ki öncelikle doktorların yargı kurumuna bu saplantı kavramını niçin önerdiklerini, yargı kurumuna niçin böylece el uzattıklarını sorgulamak gerekir. Kanaatimce bunun nedeni, bu dönemde psikiyatrinin rolünün ve tanımının temelde ne olduğu ile ilişkilidir. XIX. yüzyılın başında psikiyatrinin görevi, asıl olarak, tıbbın sahası içinde kendi ihtisas alanını tanımlamak ve diğer tıp pratikleri arasında kendi bilimselliğini kabul ettirmekti. Peki, tıbbın akıl ve ruh ile uğraşan bu dalı, böylece kendi bilimselliğini temellendirmeye ve kendi ihtisas alanını diğer bütün tıp disiplinlerine kıyasla tanımlamaya çabaladığı anda, niçin hukukun, üstelik de ceza hukukunun sahasına müdahale etmeye kalkışıyordu?

Bu çabayı, bu girişimi, ceza pratiğine nüfuz etmeye yönelik bu hareketi, yeni bir alanı kendilerine katmak isteyen psikiyatristlerin kim bilir hangi emperyalizmi biçiminde açıklamaya çalışmak, bana kalırsa, boşunadır. Bunu, delilik ve cürmün birbirine karıştığı böylesine muğlak bir sahayı rasyonalize etmeye çalışan tıp biliminin kendi içindeki ve kendisine has bir dinamizmle açıklamaya çalışmak da isabetsiz olur. Bu dönem-

de suç, psikiyatristlerin yargı kurumuna adım atmak, bir kapı aralamak için etkin bir çaba göstermesine yol açacak kadar önemli bir mesele haline geldiyse, bunun nedeni, kanaatimce yargının psikiyatristler için fethedilecek bir bilimsel alan olmasından çok, bir erk tarzı olması, güvence altına alarak meşrulaştırmaları gereken kendi erklerinin bir türevi olmasıdır.

Psikiyatrinin XIX. yüzyılda böylesine önem kazanmasının nedeni, yeni bir tıbbi rasyonaliteyi ruh ve davranış bozukluklarına uygulaması değildir yalnızca. XIX. yüzyıl başında psikiyatri önemini, bir tür hıfzıssıhha kurumu gibi işlev görmesine borçludur. XVIII. yüzyılda nüfusun, kentsel yapıların gelişmesi, endüstriyel işgücü sorunu—bütün bunlar insan nüfusuna ilişkin, onun varoluş koşullarına, barınma, beslenme koşullarına ilişkin biyolojik ve tıbbi sorunun, doğum ve ölüm sorusunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Toplumsal gövde tabiri, XIX. yüzyılda, kanaatimce, basit bir hukuki-siyasi mecaz olmaktan çıkarak, biyolojik bir gerçekliğe ve tıbbi bir müdahalenin alanına dönüşmüştür. Bu andan itibaren doktor, toplumsal bedenin teknisyeni ve tıp da hıfzıssıhhanın bir dalı olmalıdır. Ve eğer psikiyatri, XVIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla geçişte özerkliğini kazanmış ve bunca prestijle donanmışsa, bunu, toplumsal bedenin bünyesinde barındırdığı aleni yahut farazi tehlikelere tepki olarak tahayyül edilen bir tıbbın çerçevesine dâhil olabilmesine borçludur. Dönemin deli doktorları akıl hastalıklarının kökeninin organik mi yoksa psişik mi olduğu üzerine sonsuz tartışmalar yürütedursunlar, ister fiziksel isterse fizyolojik tedavileri öneredursunlar, aralarındaki teorik veya pratik farklılıkların ötesinde hepsi, deliliği ister gayrisıhhi yaşam koşullarıyla bağlantılı görsün (psikiyatristlerin pek çoğunda aşırı nüfus, hafif meşreplik, şehir yaşantısı, alkolizm, cinsel taşkınlık, bütün bunların akıl hastalığının kaynağı olduğu fikrine rastlanır) isterse bu deliliği, kişinin kendisi için, başkaları için, çevresi için, kalıtım aracılığıyla sonraki nesiller için tehlike kaynağı olarak algılasın, toplumsal

bir tehlikeyi tedavi ettiklerine dair ortak bir bilince sahipti. Her halükârda, psikiyatristler, deliliğe müdahale etmekle, elbette bir hastalığa müdahale ettikleri, ama daha önemlisi bir tehlikeye müdahale ettikleri gibi bir bilince sahiptiler. Onlara bu tehlikeye müdahale etme yetkisi veren şey ise, elbette, bu tehlikeye hastalık statüsü verebilmeleriydi.

XIX. yüzyılda, en azından XIX. yüzyıl başında psikiyatri, bireyin ruhuyla ilgilenen bir tıp sahasından ziyade, kolektif bedenle ilgilenen bir tıp sahası gibi görünüyor bana. Bu dönemde psikiyatrinin cinayet saplantısı gibi fantastik bir şeyi, cürüm dışında bir tezahürü bulunmayan bu hayret verici delilik türünün varlığını kanıtlamak için neden bu denli hevesli davrandığı anlaşılıyor. Buradan hareketle, teorik meşruiyeti anlaşıldığı kadarıyla çok zayıf olan bu kavramı otuz-kırk yıl boyunca kullanmaktan nasıl olup da vazgeçmediği, kanaatimce, anlaşılıyor.

Zira adamın öldürme saplantısı, eğer böyle bir şey varsa, neyi gösterir? Deliliğin bazı aşırı, yoğun biçimlerinin düpedüz suçla sonuçlanabileceğine, ancak ve ancak suçla sonuçlanabileceğine dair canlı (aslında can alıcı demeliyim) bir kanıttır. O halde deliliğin en azından uç sınırında suç vardır—o halde delilik ile suç arasında özünde bir aidiyet veya bir akrabalık, asli bir göbek bağı bulunur. Adam öldürme saplantısı, ayrıca, deliliğin yalnızca davranış bozukluklarına değil, doğanın ve toplumun bütün yasalarıyla bağını koparan mutlak cürme de yol açabileceğini gösterir: çocuk öldürme, kendi çocuğunu öldürme, bu gerçekten [...][14]

* * *

Elbette [hukukçular] karşı koydular: Çok ilginç bir dizi tartışma cereyan etti. Ancak her şeye karşın, bu itirazlara, bu tereddütlere karşın bu kavramı tümüyle reddetmediler, ikna edilmeye

14 Kaset değişiminden kaynaklandığı anlaşılan bu boşluk, mevcut dersin özgün dökümü olmadığı için ne yazık ki doldurulamamıştır.

razı oldular. Tıbbın onların sahasına tecavüz ettiği söylenemez: Ne de olsa, bu adam öldürme saplantısı kavramına kendi pratikleri içerisinde az çok kendi iradeleriyle işlev kazandırmışlardı. Bu kavramı eninde sonunda neden kabul etmişlerdi? Çünkü yeni yasalar, özellikle de bu yeni yasaların beraberinde getirdiği reformlar, örneğin hafifletici koşullar ve ceza alanında gerçekleştirmeleri ve yasalar içerisinde bizzat uygulamaları önerilen bütün bu dönüşümler (hafifletici koşullara ilişkin bütün bu kararlar, bu reformlar, sonuçta, bildiğiniz gibi, 1830-1840 dolaylarında gerçekleşmiştir), ceza -mahiyeti değilse bile en azından miktarı- hakkında karar vermelerinin gerekli olduğu ve cezayı salt suça değil suçluya referansla ele almalarının beklendiği bu andan itibaren, psikiyatriye ait bu kavramlar ellerinin altındaki bir araç görevi gördü. Ne Beccaria ve Bentham gibi büyük teorisyenler ne de yeni ceza mevzuatını bizzat kaleme alanlar, özne hakkındaki bilginin çerçevesini tanımlamaya hiçbir surette girişmemişlerdi. Gelgelelim 1830'lara doğru ceza sistemindeki reform, cezanın uygulanmasına dair bu değişiklikleri önerdiğinde, sistemi yeni bir araçla donatmak zorunluluğu doğdu. Dolayısıyla yasa, özellikle Fransa'da Napolyon Yasalarının ünlü 64. maddesi, bunama ve cinnet dışında bir delilik türünü tanımıyor olsa da, 1840'lardan, '35-40'lardan itibaren (hafifletici koşullar 1832'de kabul edilmişti) yargıçlar, bu yeni delilik kavramını, yani adam öldürme saplantısını kullanmaya başladılar. Böylelikle kendilerini yalnızca yeni bir kavramla değil, aynı zamanda yeni bir özneyle karşı karşıya buldular, ki bu da töhmet altındaki özne [*sujet criminel*] idi. Bundan böyle yalnızca bir suçu cezalandırmaları değil, uygulayıcısı oldukları yargı pratiğini yalnızca suça değil, töhmet altındaki bireye endekslemeleri gerekiyordu.

1840'lara doğru yürürlüğe girmeye başlayan şey, XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında, tabii ki, katbekat büyük bir öneme ve etkiye kavuşacaktı. Bu iki dönem, yani 1840-1850'ler ile 1880-1900-1910 yılları arasında ne olmuştu?

Psikiyatrinin kendi sahasında saplantı kavramı terkedilmişti. Terkedilmesinin iki nedeni vardı: Öncelikle, tek bir noktaya odaklanmış ve yalnızca belli anlarda nükseden kısmi bir delilik fikrinin yerini, akıl hastalığının illa düşünce ve bilinci sekteye uğratan değil, duygulanımları, içgüdüleri, davranışları vb. etkileyebilen bir şey olduğu fikri almıştı. İkinci olarak, saplantı fikrinin terkedilmesinin diğer bir nedeni, ruhsal hastalıkların karmaşık bir evrimin sonucu olduğu fikrinin giderek yaygınlık kazanmasıydı. Akıl hastalıklarının gelişiminin şu veya bu evresinde şu veya bu belirtiyi gösterebileceği ve bu evrelerin yalnızca birey ölçeğinde değil nesiller boyu ilerlediği fikri, yani soysuzlaşma [*dégénérescence*] fikri öne çıkıyordu.

Bu büyük evrim ağacının tanımlandığı andan itibaren, deliliğin asli unsurunu oluşturan akıl ermez bir şiddete yol açan canavarca ve gizemli büyük cürümler ile patoloji terimlerine başvurmayı gerektirmeyecek kadar yaygın ve sıradan küçük kabahatler arasında bir tezat kurmanın olanağı ortadan kalkmıştı. Bundan böyle, ister yüzyıl başında Henriette Cornier gibi kişilerin emsal oluşturdukları akıl ermez katliamlar söz konusu olsun isterse mülkiyet, cinsellik vb. ile ilgili küçük kabahatler, bundan böyle içgüdülerde az çok ciddi bir bozukluktan veya hastalığa doğru kesintisiz bir ilerleyişin evrelerinden kuşkulanmaya olanak veren bir araç mevcuttu. Adli psikiyatrinin alanında yeni kategorilerin ortaya çıkışı böylece gerçekleşti: İlk olarak 1840'lara doğru beliren nekrofili, 1860'lara doğru kleptomani, 1876'da teşhircilik ve 1869'dan itibaren eşcinsellik olarak adlandırılacak sübyancılık, sadizm vb. davranışlar yine bu adli psikiyatrinin sorumluluğuna geçti. Böylece psikiyatri ile kriminoloji arasında, hiç değilse ilke düzeyinde, bir tür süreklilik belirir ve bu sayede ceza hiyerarşisinin herhangi bir kademesini en azından ilke olarak tıbbi terimlerle sorgulamak olanaklı hale gelir. Psikiyatrinin sorusu bundan böyle suçun yalnızca en üst kademesini ilgilendiren bir soru olmaktan, yalnızca birkaç büyük suç söz konusu olduğunda gündeme gelen

bir soru olmaktan çıkar. Yanıtı olumsuz dahi olsa, psikiyatrinin sorusunun ihlallerin bütün sahasında sorulması uygun, her halükârda meşru hale gelir: Bir mağazadan iç çamaşırı çalan bir kadın ile kızının budunu kazanda kaynatan bir anne hakkında, sonuçta, her iki durumda da şu soru sorulmalıdır veya sorulabilir: "Bunu delilik yüzünden yapmadı mı?"

Bu durumun hukuki sorumluluk teorisi için elbette olağanüstü derecede önemli sonuçları vardır. Saplantı kavramında patoloji şüphesinin doğduğu yer, tam da, eylemi gerektirecek nedenin bulunmadığı yerdir. Dolayısıyla delilik, anlamdan yoksun bir şeyin nedeni olarak, nedenden önceki hali olarak görünür, ki sorumsuzluk tam da bu gedikte yerleşir. Gelgelelim, içgüdü ve duygulanıma dair bu yeni analizle birlikte, bütün davranışların nedensel analizini yapma olanağı doğacaktır—suçla ilgili olsun veya olmasın ve suç derecesi ne olursa olsun. Böylece suça ilişkin hukuki ve psikiyatrik sorun sonsuz bir labirente dalar: Bir eylem, töhmet altındaki öznenin analizi ile çözümlenebilecek bir nedensel ilişkiler yumağı tarafından belirlenmişse, onu özgür bir eylem olarak kabul edebilir miyiz? O takdirde öznenin sorumluluğunu tespit edebilir miyiz? Yoksa birinin mahkûm edilebilmesi için, eylemin nedensel mantığını yeniden kurmanın imkânsız mı olması gerekir?

Gördüğünüz gibi sorunu ortaya koymanın bu yeni biçiminin arka planında, onun varlık koşulunu oluşturan bir dizi dönüşümün etkisini fark ediyoruz. Psikiyatri ile suçluluk arasındaki bu sürekli ve muğlak ilişkiye dair sorunun ortaya konabilmesi için, en sıradan ve suçla ilişkisi en hafif davranışlarda bile delilik olduğundan kuşkulanabilmek için, öncelikle Avrupa ülkelerinin çoğunda polis teşkilatının yoğun biçimde gelişmiş olması gerekliydi; ki bu da kent mekânının yeniden tasarlanmasına ve gözetim altına alınmasına yol açtı, ki bu da küçük kabahatlerin çok daha sistematik ve çok daha etkin biçimde kovuşturulmasını beraberinde getirdi. Toplumsal çatışmaları,

sınıf mücadelelerini, siyasi yüzleşmeleri, silahlı başkaldırıları da buna eklemek gerekir—48'in devrimcilerinden 70'lerin komüncülerine; yüzyıl sonu anarşistlerinden, şiddet içeren bütün grevlere kadar. Bütün bu toplumsal çatışmalar, iktidarı, siyasi suçları adi suçların içine dâhil etmeye -böylelikle itibarsızlaştırmaya- kışkırttı. Böylece toplum düşmanı imgesi yavaş yavaş inşa edildi, ki katil olabileceği gibi pekâlâ devrimci de olabilirdi bu, çünkü bir devrimci de adam öldürebilirdi. Buna yüzyılın ikinci yarısı boyunca olağanüstü bir gelişme olan suç edebiyatı eşlik etti (bu sözcüğü geniş anlamıyla, gazetelerdeki haberler kadar polisiye romanları ve suç etrafında gelişen bütün fantastik romanları da kapsayacak şekilde kullanıyorum): Kanun kaçağının kahramanlaştırılması söz konusuydu kuşkusuz, ama aynı zamanda suçun her yerde mevcut olduğunun, her yerde bir tehdit arz ettiğinin ve bu tehdidin endişe verici işaretlerinin toplumsal bedenin her noktasında görülebileceğinin teyidiydi bu.

Suça ilişkin genel korku, toplumun kendisiyle bütünleşmiş gibi görünen bu tehlike karşısında duyulan endişe, böylece her bireyin bilincine mütemadiyen işlenir. Garofalo, *La criminologie* yapıtının 1887 tarihli ilk basımının önsözünde, Rusya hariç Avrupa çapında her yıl tespit edilen dokuz bin katilden söz ederek şöyle der: "Bu ülkeyi" -Avrupa'yı- "böylesine tarumar eden, onu böylesine hüsrana sürükleyen bu düşman kimdir? Tarihte bugüne kadar gizemli ve meçhul kalmış bu düşmanın adı, kanun kaçağıdır."[15]

---

15 "Bu ülkeyi böylesine hüsrana uğratan bu düşman kimdir? Tarihte bugüne dek meçhul kalmış, gizemli bir düşmandır bu; adı KANUN KAÇAĞI'dır!" Raffaele Garofalo, *La Criminologie* (Paris: Félix Alcan, 1905), s. ix; Raffaele Garofalo, *Criminology*, çev. Robert Wyness Millar (Boston: Little, Brown, 1914), s. xxvii. Foucault, "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in 19th Century Legal Psychiatry, (*International Journal of Law and Psychiatry*, cilt 1, 1978, s. 2)'de "Garofalo ilkesi"ne atıfta bulunur: "Ceza yasası sadece iki unsur tanıyordu, kabahat ve ceza. Yeni kriminoloji ise üç unsur tanır: suç, suçlu ve baskı yöntemleri."

Buna elbette başka bir unsuru daha eklemek gerekir: Ceza aygıtının yinelenen ve durmadan dikkat çekilen aksaklığı. Bildiğiniz gibi, XVIII. yüzyıl ıslahatçılarının da, ardından gelen dönemin hayırseverlerinin de rüyasıydı bu: mahkûmiyet, akılcı biçimde idare edildiği takdirde, cezai bir tedavi rolünü üstlenecekti. Cezanın amacı, mahkûmun ıslahı olmalıydı. Bildiğiniz gibi, kısa süre sonra hapishane tam aksi bir sonuca yol açacak, bir suç okuluna dönüşecekti; polis ve yargı aygıtının en ince yöntemleri ise, suça karşı daha iyi bir koruma sağlamak şöyle dursun, tersine, hapishane aracılığıyla, suç ortamını pekiştirmeye yol açacaktı.

Böylece, bir dizi nedenden ötürü, suça tepki ve suçun önlenmesine yönelik çok kuvvetli toplumsal ve siyasi talebin yükseldiği bir durum ortaya çıktı. Bu talep, bütününde, hukuki ve tıbbi terimlerle düşünülebilecek bir suçu ilgilendiriyordu. Gelgelelim, Orta Çağ'dan bu yana ceza kurumunun merkezî unsuru olan şey -yani sorumluluk ve bu sorumluluğu bilfiil kabul eden bireyin beyanı olan itiraf pratiği- bütün bunlar, adli tıp açısından kanun dışılık gibi geniş ve çetrefil bir alanı düşünmek için doğrusu hayli yetersiz görünüyordu.

Bu yetersizlik, 1890-1900'ler boyunca kriminal antropoloji adı verilen okul ile ceza hukuku çevrelerini karşı karşıya getiren çatışmalarda hem kavramsal hem de kurumsal düzeyde ayyuka çıktı. Ceza mevzuatının geleneksel ilkeleri karşısında, İtalyan okulunun, yani suçu konu edinen antropologların talep ettiği şey, nihayetinde, hukuku lağvetmek anlamına geliyordu. Yasalar tarafından öngörülenden bambaşka bir aygıtı devreye koymak suretiyle suçun cezadan düpedüz muaf hale getirilmesini talep ediyorlardı. Fazlasıyla şematize ederek diyebilirim ki, kriminal antropoloji için sorun, hukuka özgü sorumluluk kavramının bütünüyle terkedilmesiydi; onlara göre temel bir soru olarak ortaya atılması gereken şey, kesinlikle bireyin özgürlük derecesinin ne olduğu değil, bireyin

toplum için ne seviyede tehlike arz ettiğiydi. Kriminal antropoloji için mesele, hukukun (hasta, deli, anormal, karşı konulmaz itkilerin kurbanı olmaları nedeniyle) sorumluluktan muaf kabul ettiği suçluların, gerçekte tam da en tehlikeliler olduğunu belirtmekti. Mesele, ceza adı verilen şeyin bir cezalandırma değil, toplumun savunmasına yönelik bir mekanizma olduğunu savunmak ve böylelikle, mahkûm edilmesi gereken sorumlular ile serbest bırakılması gereken sorumsuzlar arasındaki farktan ziyade, mutlak ve kesin surette tehlikeli özneler ile çeşitli tedaviler yoluyla tehlikeli olmaktan çıkarılabilecek olanlar arasındaki bir farkın söz konusu olduğunu ortaya koymaktı. Kısacası, suça karşı, daha doğrusu, suçlunun arz ettiği tehlikeye karşı üç büyük türde toplumsal tepki olması gerektiği sonucuna varılıyordu: infaz veya bir kuruma kapatmak yoluyla kesin surette bertaraf etmek, tedavi yoluyla koşullu olarak bertaraf etmek yahut kısırlaştırma veya hadım yoluyla göreli ve kısmi olarak bertaraf etmek.

Antropoloji okulunun talep ettiği bir dizi kayma burada açıkça görülüyor: suçtan suçluya, bilfiil gerçekleştirilen eylemden bireyde kuvve halinde bulunan tehlikeye, suçlunun orantılı olarak cezalandırılmasından başkalarının mutlak surette korunmasına doğru bir kayma.[16] Bu noktada, kanaatimce, bambaşka bir rejime geçiliyordu, ki bu da güvenlik rejimiydi. Bütün bu kaymalar, kuşkusuz, eylemi merkez alan ceza hukukunun evreninden kaçmak anlamına geliyordu: Yasayı ihlal eden, vuku bulmuş eylemlerin bir hukuk öznesine isnat edilebilmesinin ana unsuru teşkil ettiği bir ceza hukuku evreninden kaçıştı bu.

Ne bir bireyin suçluluğu, ne de onun taşıyıcısı olduğu tehlike göstergesi, ne onun kuvve halindeki müstakbel davranışı, ne de bu muhtemel tehlikeler karşısında toplumun genel ola-

16 Pascal Pasquino'nun bu hareket hakkında analizi için bkz. "Naissance d'un savoir spécial: La criminologie," "Michel Foucault. Surveiller et punir: La prison vingt ans après", *Societe & Representations* 3 (Kasım 1996), s. 173–86.

rak korunması—bu güvenlik toplumunda, bu sigortalanmış toplumda, bu denli zaruri hale gelen şeylerin hiçbiri, XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıl başında yürürlüğe konmuş yasaların merkezinde duran hukuki ilkeler ve kavramlar sistemiyle tam olarak bağdaşmaz. Nitekim hâkimler, savcılar veya jüri üyeleri bu kavramları kullanmaları gerektiğinde, kendilerine cezalandırma yetkisi veren kurumsal sistem içinde bunları nasıl ifade edeceklerini hiçbir durumda bilmiyorlardı. Bireyin suçluluğu, tehlike arz etmesi, kuvve halindeki suç gibi kavramların akılcı biçimde yürürlüğe konması, ancak hukuki bir yasadan bambaşka bir şey çerçevesinde, ancak teknik bir bilgi çerçevesinde mümkündü:[17] töhmet altındaki birey tabir edilen kişiyi kendi içinde, tabiri caizse, eylemlerinin altında yatan haliyle tanımlamaya yönelik bir teknik bilgi. Bir bireyin içinde mevcut olan tehlike katsayısını ölçebilecek bir bilgiye ihtiyaç vardı. Bütün bunları yapabilmek için, bir bireyin arz ettiği tehlikenin karşısında gerekli ve yeterli korumanın ne olduğunu tespit edebilecek bir bilgiye ihtiyaç vardı.

Buradan, suçun yargıçlar tarafından ele alınmaması gerektiği—yani, yargıcın uyguladığı yargılama, gerek sorgu aracılığıyla gerekse size bahsettiğim anlamıyla ve XIX. yüzyıl başına ait yasalarda öylesine güçlü bir işleve sahip olan itiraf aracılığıyla elde edilebilen ve tanımlanabilen hakikat söyleminden bambaşka bir hakikat söylemi tarafından yedeklenmeden, sırf yargıçlar tarafından ele alınamayacağı fikri doğdu. Bir bilgi gerekliydi, özneye ve onun hakikatine dair bir tür bilim, bir tür bilgi, bir tür deneyim, aynı zamanda bir tür iletişim ve diyalog gerekliydi ki bunun dayanabileceği alan psikiyatri, kriminoloji ve psikolojiden başkası değildi.

---

17 Bu sorular hakkında Louvain Katolik Üniversitesi'nde 1981'den önce cereyan eden tartışmalar için bkz. Christian Debuyst (haz.), *Dangerosite et justice penale: Ambiguite d'une pratique* (Geneva: Masson/Médecine et Hygiène, coll. Déviance et Société—Bibliothèque de la Faculté de droit de l'Université Catholique de Louvain, 1981).

Öyle sanıyorum ki burada, bütün bir XX. yüzyıl boyunca önemini koruyacak "toplumu savunma" kavramının ortaya çıktığı noktaya ulaşıyoruz.[18] Bu noktada, öznenin hakikatine veya özneye dair hakikat söylemine ilişkin bambaşka bir biçimin, geleneksel hakikat söylemi olan itirafın sunduğundan fersah fersah uzak bir biçimin ortaya çıkışına tanık oluyoruz. Özne hakkında, itirafın ortaya koyabildiğinden bambaşka türde bir bilgi elde etmeye dönük bu yeni talebin etkilerini -bu yeni talebin ceza hukukuna nasıl dâhil olduğunu ve orada işlevini halen nasıl sürdürdüğünü- kavrayabilmek için, ceza hukukunun kendi tarihçesinden ziyade, tam da başka sahalarda gerçekleşen dönüşümlerden kaynaklanan iki noktayı hatırlamak gerekir.

İlk olarak, XIX. yüzyılın sonunda, ceza hukukunun içerisinde, size bahsettiğim nedenlerden ötürü, yani toplumu savunma ihtiyacından ötürü, geçen derste öznenin şerhi [*herméneutique du sujet*] olarak adlandırdığım şey ortaya çıktı yahut yeniden ortaya çıktı. Öznenin şerhi burada, gerek biçimi gerekse amaçları açısından, Hristiyan maneviyat pratiğinde rastlanabilecek olandan tamamen farklıydı kuşkusuz. Hristiyan maneviyat pratiğinde, hatırlayacaksınız, öznenin şerhi, özünde, kişinin kendisini mütemadi olarak muhasebeye tabi tuttuğu bir süreci ve bir başkasının rehberliğinde her şeyi söze dökme aracılığıyla vicdanın sırlarının -*arcana conscientiae*- günışığına çıkarılmasını içeriyordu. XIX. yüzyıl sonunda ise öznenin şerhi, Freud ve psikanalizin kuşkusuz merkezî yer tuttuğu bir dizi yapıt aracılığıyla, antik dönem Hristiyanlığında görülen mütemadi vicdan muhasebesi ve biteviye söze dökme

18 Toplumu savunma kavramı hakkında bkz. Adolph Prins, *La defense sociale et les transformations du droit penal*, ayrıca bkz. Foucault'nun Louvain'de verdiği dersler kapsamında hazırlanan metinlerin derlendiği Françoise Tulkens, ed., *Genealogie de la defense sociale en Belgique.Travaux du séminaire qui s'est tenu à l'Université catholique de Louvain sous la direction de Michel Foucault* (Brüksel : Story-Scientia, 1988).Prins hakkına ön bilgi için bkz. Pasquale Pasquino, "Criminology: The Birth of a Special Knowledge," *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller, (haz.) (Chicago: Chicago Univ. Press, 1991).

pratiğinden fersah fersah uzak bir deşifrasyon yöntemine dönüşüyordu. Metin analizine has ilkelere çok daha yakın olan deşifrasyon ilkelerini araç ve yöntem olarak benimseyen, bu yöntemlerin tarihçesiyle yüklü bir özne şerhi ortaya çıkıyordu. Bir metnin deşifre edilmesi biçimini alan bu özne şerhi, öznenin davranışlarının anlamlı bir bütün içinde temellendirilmesini amaçlıyordu.

Bunun sonucunda, bu biçimdeki bir özne şerhinden hareketle, cürmün anlam yüklü bir eylem olarak kurulduğu görülebilir. Öznenin bu yeni pratiği elbette kriminal antropolojide veya dejenerasyonun patolojisinde tarif edilenden çok farklıdır—gelgelelim, bu kavramlar terkedilmiş olsa da, yeni pratik, cezanın bakış açısından, onların yol açtığı güçlüğü gidermiş olmaz ve hiçbir zaman da gideremeyecektir. Daha ziyade bu güçlüğü ikiye katlar, zira öznenin şerhiyle birlikte, bir eylemin sorumluluğu ile izah edilebilir oluşu arasındaki sorunlu ilişki, bizzat ceza pratiğinin içine taşınmış olur. Bu güçlük bizzat ceza pratiğinin içine nakledilmiş olur, zira bir eylemin bir özneyle ilişkisinin salt bir isnat edilebilirlik, şu veya bu ölçüde özgür bir nedensellik yahut sorumlulukla ilgili bir mesele olmadığını, bunun aynı zamanda bir anlamlandırma [*signification*] ilişkisi olduğunu gösterir. Nedensellik ilişkisi, yargıcı yetkisinden mahrum etmişti. Anlamlandırma ilişkisi ise ona otoritesini iade eder, ancak tamamen muğlak bir biçimde: Bir suçun ifade ettiği anlam ne demektir? Görülebilen ilk dönüşüm hattıdır bu; ceza pratiğinin dışındadır, ama ceza pratiği üzerinde ağırlığını hissettirmiştir ve daima hissettirir.

Diğer dönüşüm ise, kanaatimce, hukuk sisteminin içinde konumlandırılabilir, ancak medeni hukuktaki sorumluluk kavramıyla ilişkilendirmek kaydıyla. Öyle sanıyorum -ki buna da çok şematik olarak değineceğim- XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başında, medeni kanunda çok önemli bir dönüşüm tespit edilebilir. Bu dönüşüm, kaza, risk, sorumluluk kavramları etrafında

döner.[19] Çok genel bir biçimde, XIX. yüzyılın bu son yıllarında, kaza -kaza olasılığı, kaza olasılığını azaltacak etkenler, kazanın etkilerini telafi edecek şeyler, vb.- hakkındaki sorunun, üstelik salt hukukta değil, ekonomide de önem kazandığını vurgulamak gerekir. Ücretli işçiliğin, sanayide kullanılan tekniklerin, makineleşmenin, ulaşım yöntemlerinin, kentsel yapıların gelişmesiyle birlikte çok önemli iki şey ortaya çıkar. İlki, risklerin üçüncü taraflara aktarılmasıdır: işveren işçilerini iş kazalarına uğratır, ulaşımcılar yalnızca yolcuları değil, tesadüfen orada bulunan insanları da kazaya uğratır. İkinci nokta, bu kazaların çoğu kez bir tür hatayla, dikkatsizlik, tedbirsizlik, ihmâl gibi küçük bir hatayla ilişkilendirilebilir oluşudur; çoğu kez de hukuki sorumluluğu taşıyamayacak ve kazanın yol açtığı hasarı ödeyemeyecek biri tarafından yapılmış bir hatadır bu (bir işçinin ihmâlinin yol açtığı bir maden felaketi yahut tren yolu kazası bu duruma örnektir).

İşte bütün bunlar, hukuki sorumluluk kavramının yeniden tanımlanmasını gerektiriyordu. Bu kavramın içinde Roma hukuku mirasının hâlâ gözle görünür kalıntısının -bir tür kabahatin olabilmesi için sorumluluğun olması gerektiği ve zararın tazminatının bir tür medenî ceza oluşturması gerektiği fikrinin- silinmesi gerekiyordu. Medenî sorumluluğun cezadan muaf hale getirilmesi, suçtan muaf tutulması, öznel bir hataya yapılan her tür atıftan arındırılması gerekiyordu, kişisel bir hatanın varlığını kanıtlama zorunluluğunun getirilmesi gerekiyordu.[20] Somut bir örnek vermek gerekirse, bir iş

---

19 Foucault, risk ve sorumluluk temasını "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in Nineteenth-Century Legal Psychiatry," başlıklı seminerinde tartışır. Bu analizi 1978'de *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlıklı seminer dizisinde ve 1979'da *Biyopolitikanın Doğuşu* başlıklı seminer dizisinde sürdürür. Ayrıca François Ewald, *L'Etat Providence* (Paris: Bernard Grasset, 1986)'da; Robert Castel, *La Gestion des Risques: De l'anti-psychiatrie à l'apres-psychanalyse* (Paris: Éditions de Minuit, 1981)'de; ve Jacques Donzelot, *L'invention du social* (Paris: Fayard, 1983)'te bu temayı geliştirirler.

20 Bu sorunun mukayeseli hukuk perspektifinden ortaya atılıp çözümlenmesine dair bir analiz için, bkz. Geneviève Schamps, *La mise en danger: Un concept fondateur d'un principe general de responsabilite* (Paris: LGDJ, 1998).

kazası durumunda, patronun bir yasayı veya kesin bir yönergeyi çiğneyerek açıkça bir hata işlediğine dair bir kanıt sunmak gerekmeksizin, iş kazasında yaralanan işçilere tazminat ödenebilmesi gerekiyordu. Kısacası, mesele, kabahatten muaf bir sorumluluğun kanunda temellendirilmesiydi. Burada Batılı hukukçulara iş düşüyordu—en başta da Alman hukukçulara, zira yalnızca bir disiplin toplumu değil, aynı zamanda da bir güvenlik toplumu olan Bismarckçı toplumun taleplerinin zorlamasına tabiydiler. Bana öyle geliyor ki kabahatten muaf bir sorumluluğun bu şekilde düzenlenmesi, psikanaliz tarafından -veya daha genel olarak psikiyatri veya psikoloji tarafından- açılan yeni özne şerhi cephesiyle birlikte, töhmet altındaki öznellik sorusunu yeni terimlerle ortaya atmaya olanak veren diğer büyük kuvvet hattını oluşturur.

Hukuki sorumluluğun böylece -üstelik kriminal antropoloji tarafından formüle edilen önermelerden hareketle- kabahatten muaf hale getirilmesi ve bunun ceza hukuku için bir model oluşturabilmesi, oldukça tuhaf bir biçimde gerçekleşmiştir. Temelde, bir doğuştan suçlu, bir soysuz [*dégénéré*], suça meyilli bir kişilik, tek tek ayrıştırması güç bir neden silsilesine göre bilhassa yüksek bir suç olasılığı katsayısı taşıyan biri değil de nedir? Böyle bir kişi eninde sonunda bir suç riski değil de nedir? Tıpkı, karşısında kendinizi savunmanız gereken, ancak bütünüyle ortadan kaldıramayacağınız bir riski yalnızca tahmin etmek yoluyla, bir kabahat tespit etmeden bir hukuki sorumluluğu tanımlayabileceğiniz gibi, bir bireyin de, özgür olup olmadığını, dolayısıyla kabahatli olup olmadığını tespit etme gereği duymadan, ancak gerçekleştirilen fiili onun bizzat kişiliği itibariyle arz ettiği suç riskiyle ilişkilendirerek, cezai olarak sorumlu tutabilirsiniz. Sorumludur, çünkü salt varlığıyla risk yaratmaktadır, kabahatli olmasa bile—zira tam özgür iradesiyle iyiye karşı kötüyü tercih etmiş değildir, nevrotik veya psikotik olmayı sağlıklı olmaya tercih etmiş değildir. Bu durumda cezanın amacı, yasayı kasten çiğneyen bir

hukuk öznesini cezalandırmak olmayacaktır. Cezanın işlevi, söz konusu bireyin arz ettiği suç riskini, mümkün olan her yolla, gerek bertaraf etme, gerek dışlama, gerek çeşitli kısıtlamalar, gerekse tedavi yoluyla azaltmak olacaktır.

Burada ceza düşüncesinin tarihçesi içinde işaret edilmesi gereken önemli bir dönüşüm görüyoruz: İtiraf talebinin -XVIII. yüzyıl ve XIX. yüzyıl başına ait yasalarda öylesine temel bir yere sahip olan ve öylesine zaruri olan o dramaturjik bileşenin- yerini, onu taklit eden başka türden bir talebe bıraktığı andır bu. Yargıcın daha önceden örtük olarak söylediği şeyi söylemesi artık söz konusu değildir: "Söyle bana, sana isnat edilen suçu gerçekten, bilfiil işledin mi? Sana vereceğim mahkûmiyetin dayanağını ve meşruiyetini temel iradenle kabul ediyor musun?" Bunun yerine şimdi, yargıç sanığa örtük olarak şu soruyu yöneltmektedir: "Bana kim olduğunu söyle ki hem tabii ki işlediğin suçla hem de aynı zamanda senin kim olduğunla orantılı hukuki bir karar verebileyim."

Derslerin başlangıcında gündeme getirdiğim diyaloğa dönersek, yargıç orada sanıktan kendisinden bahsetmesini istiyordu: "Söyle bana çocuklarını niye istismar ettin? Söyle bana onları neden öldürmeye kalkıştın? Bana kim olduğunu söyle ki seni yargılayabileyim."

Eylemin düzleminde değil, yargılamanın meşruiyeti ve dayanağı düzleminde de değil, ancak töhmet altındaki öznelliğin bizzat varlığı düzleminde itiraf elde etmeye yönelik bu talep, bana kalırsa bütünüyle temel bir dönüşüme işaret eder. Bu talebin ceza hukukunda yol açtığı soru, kanaatimce, hâlâ bâkidir. Yalnızca ceza teorisinde değil, bizzat ceza pratiğinde hâlihazırda bunca güçlük, bunca engel, bunca çelişki ortaya çıkıyor ve hissediliyorsa, bunun nedeni büyük oranda, öznelliğe dair bu sorunun, töhmet altındaki öznellik hakkında doğruyu söylemeye ilişkin bu sorunun, itirafa dair şu basit soruyu -"Sana isnat edilen suçu gerçekten işledin mi? Bundan dolayı

cezalandırılmaya razı mısın?"- ikame etmesi ve onun üzerine, tabiri caizse, gölgesini düşürmesidir.

Özneye dair hakikat söylemine ilişkin bu diğer soru, bütün ceza sistemine saplanmış bir diken, bir kıymık, bu sistemin bağrında açılmış bir yara, bir kaçış çizgisi, bir çatlaktır. Size son bir anekdot aktarmakla yetineceğim.[21] Adını vermeyeceğim -temkinli olmak için değil, ama ölüm cezasına karşı yürütülen kampanyadaki çok önemli bir rol oynadığı için- bir Fransız avukatın yakın dönemde kullandığı bir sav bu. Onun çocuk kaçırma ve çocuk cinayeti hakkındaki bir davada başvurduğu bir sav. Bu sav—söyleyeceğim şeyde kesinlikle herhangi bir kinaye yahut polemik niyeti yok, yalnızca mevcut sistemimiz içinde ceza mantığının paradokslarından yahut hilaflarından birini göstermek istiyorum. Dediğim gibi, bu avukat bir çocuğu kaçırıp öldüren birini savunuyordu. Bu hadise, belki bazılarınız hatırlayacaktır, büyük bir yankı uyandırmıştı—yalnızca içerdiği gerçeklerin ağırlığı yüzünden değil, aynı zamanda ölüm cezasının uygulanması veya umut edildiği gibi, kaldırılması ihtimali bu davada etkili olduğu veya her halükârda etkili olduğu düşünüldüğü için. Bu avukat -ki birebir sanık lehine bir savunmadan ziyade, aslında, ölüm cezasına karşı bir savunma yapmıştı- sanık lehine bir dizi sav ileri sürdü. Bunların içinde bana çarpıcı gelen bir tanesi vardı. Jüriye dönerek şöyle demişti: "Sonuçta, sanık suçunu

21 Foucault'nun burada atıfta bulunduğu hadise, Robert Badinter'in savunmasını üstlendiği Patrick Henry vakasıdır. Bkz. Robert Badinter, *L'Abolition* (Paris: Fayard, 2000) s. 41–123. Badinter şöyle yazıyordu: "Psikiyatrik bilginin kısıtlarını, uzmanların muğlaklığını gündeme getirdim. Hiç kimse bu genç adamın kim olduğunu aslında bilmiyordu. Onu yargılayan bu kişiler de, o uzmanlardan fazlasını bilmiyorlardı. Ama onu öldürmeleri isteniyordu. O halde ölüm cezası böyle bir şeydir, cehaletin karanlığının ortasında bir yargı kurbanı." a.g.y., s. 116-17. Foucault bu anekdotu ayrıca, "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in Nineteenth-Century Legal Psychiatry," başlıklı seminerinde ve "L'angoisse de juger" (R. Badinter ve J. Laplanche ile söyleşi), *Le Nouvel Observateur*, sayı 655 (30 Mayıs–6 Haziran 1977, s. 92–96, yeniden basım M. Foucault, *Dits et ecrits*, III, s. 282–97'de gündeme getirmişti.

kabul etti, itiraf etti. Peki ama, bu suç hakkında size ne söyledi? Size suçu hakkında, suçunun nedenleri hakkında, kim olduğu hakkında hangi bilgiyi verdi? Bunun hakkında hiçbir şey bilmiyorsunuz. Size söyleyebileceği hiçbir şey yoktu. Bunların hiçbirini söyleyemezdi, ne onu tahkikat sırasında tabi tuttuğunuz sorgulamalarda, ne psikiyatrik muayenelerde, ne de bugün çıkarıldığı temyiz mahkemesinin huzurunda. Hiçbir şey söylemedi, söylemek istediği hiçbir şey yoktu, söyleyebileceği hiçbir şey yoktu. Her halükârda, onun hakkında hiçbir şey bilmiyorsunuz." Ve benim hayret verici bulduğum şu görüşle bitirdi sözlerini—şaşırtıcı bulmamın nedeni mevcut ceza mantığımızın barındırdığı hilafı işaret etmesi. Konu hakkındaki muhakemesini şu cümleyle sonlandırdı: "Sonuçta, tanımadığınız birini ölüme mahkûm edebilir misiniz?" Hepsi bu, teşekkürler.

DERSLERİN BAĞLAMI

Fabienne Brion & Bernard E. Harcourt

...itiraf, Batı'da doğruyu üretme tekniklerinin en kıymetlisi haline geldi. O gün bugündür, görülmedik ölçüde itiraf eden bir toplum haline geldik. İtiraf etkilerini adalete, tıbba, eğitime, aile ilişkilerine, aşk ilişkilerine, en sıradan işlerden en resmî törenlere kadar her yana yaydı. Suçumuzu itiraf eder olduk, günahlarımızı itiraf eder olduk, düşünce ve arzularımızı itiraf eder olduk, geçmişimizi ve rüyalarımızı itiraf eder olduk. Neşeli ve kederliyken insan hiç kimseye yapamayacağı itirafları yapıyor kendisine, bunlardan kitaplar meydana getiriyor.

Michel Foucault, *La volonté de savoir*, 176, s. 79.[1]

Volonté de savoir'in [*Bilme İstenci Üzerine Dersler*] Fransızca basımının aynı sayfasında yer alan vaat yüklü bir dipnotta, Foucault antik dönemde yargıya özgü itiraf ile işkence arasındaki ilişkiyi irdeledikten sonra, ekliyordu: "Bu sorular *Hakikatin İktidarı*'nda ele alınacak."[2] Bu yüklü cümle hiçbir zaman İngilizceye çevrilmedi, dolayısıyla Foucault'nun sözünü ettiği o daha geniş kapsamlı proje ve daha geniş çerçeve *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin İngilizce basımında kayboldu.[3] Üstelik *Hakikatin İktidarı*, *Volonté de savoir*'in orijinal Fransızca basımının arka kapağında sıralanan ve Atlantik'in her iki kıyısında

1 Michel Foucault, *La Volonté de savoir: Histoire de la sexualite 1* (Paris: Gallimard, 1976), s. 79; Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2021 (10. Bs.).

2 A.g.y.

3 A.g.y.

bolca tartışılan altı ciltlik diziye de dâhil edilmedi.[4] Cinsellik, delilik ve hapishaneyi konu alan daha ihtisaslaşmış yapıtlara kıyasla ayrıksı konumu düşünüldüğünde, kitabın atlanması doğaldı. Hepimizin bildiği gibi, *Hakikatin İktidarı* hiçbir zaman matbu olarak yahut müsvedde biçiminde yayınlanmadı—ta ki *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek* yayınlanana dek.

Louvain Dersleri -daha doğrusu elinizdeki kitap, zira metin tamamlanmış bir yapıt içeriğine sahiptir- Homeros devrinden başlayarak itirafın tarihçesinin izini sürüyor ve doğruyu söylemenin adalet kurumu içerisindeki gücünü araştırıyor. Bir okumaya göre, tam da hakikatin iktidarını ve bunun doğruyu söyleyen özneler olarak bizler için ahlaki ve siyasi sonuçlarını araştırıyor. Yargıya özgü itirafın -modern ceza hukuku pratiklerinde başvurulan hukuki itirafın- soykütüğünü ortaya koyuyor. Foucault'nun 1973'te Rio de Janeiro'da verdiği, "*Truth and Juridical Forms*" [Hakikat ve Yargı Biçimleri] başlığını taşıyan derslerle birlikte, Foucault'nun ceza yasası ve ceza hukukuna yaptığı en doğrudan müdahaleyi oluşturuyor.

Foucault yapıtları ve siyasi girişimleri boyunca hakikate ilişkin sorunun -hakikatin üretimi ve sahip olduğu iktidar, benlik ve öznellikle ilişkisi ile bunun etik ve siyaset açısından sonuçları- izini sürdü. Louvain Dersleri'nin hemen sonrasında Belçikalı iki kriminoloji uzmanıyla yaptığı söyleşide vurguladığı gibi: "Genel olarak baktığımızda, başından beri şeylerin hakikatle nasıl ilişkilendiğini ve belli birtakım alanların nasıl olup da hakikat sorununa ve hakikat arayışına dâhil edildiği sorusuyla uğraştım."[5] Foucault teorik ve tarihsel yapıtlarında

---

4 Cinselliğin Tarihi'nin geri kalan beş cildi için Foucault'nun önerisi şunlardı: 2) "*La chair et le corps*" [Et ve Beden]; 3) "*La croisade des enfants*" [Çocukların Haçlı Seferi]; 4) "*La femme, la mere et l'hysterique*" [Kadın, Anne ve Histerik]; 5) "*Les pervers*" [Sapkınlar] ve 6) "*Population et races*" [Nüfus ve Irklar].

5 M. Foucault, "Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John De Wit", *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, Fransızca Basım, s. 247-262.

ve -bunlarla derinden bağlantılı olduğunu vurguladığı- siyasi pratiğinde hiç durmadan bu sorular üzerinde uğraştı. Louvain'de yaptığı bir başka söyleşide açıkladığı gibi, "içimde, benim açımdan, pratik ile teorik veya tarihsel çalışmam arasında bir gel git, karşılıklı bir etkileşim, bir bağlantı olduğu konusunda her zaman ısrar ettim."[6]

Öyleyse bu Louvain Dersleri'ni çerçevesine yerleştirmek -ne gibi bir sorun ve mücadele yumağı içinden doğduğunu ve hangi doğrultulara işaret ettiğini ifade etmek- için, Foucault'nun hakikatin iktidarını konu alan daha geniş kapsamlı projeye itirafı nasıl dâhil ettiğini araştırmak gerekir.

* * *

Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek kuşkusuz çeşitli şekillerde okunabilir, ancak burada önereceğimiz, Foucault'nun daha geniş kapsamlı projesini rehber alarak okuma, şu bir dizi soru ile tarif edilebilir: Foucault'nun eleştiriye yüklediği görevler nelerdir? Düşünür yapıtlarında ve pratiğinde siyaset ile etiği birbirine nasıl bağlamıştır? Foucault için şimdiki zamana müdahil bir filozof olmak ne ifade ediyordu? Hakikat cesaretinden bahsetmek ne anlama geliyordu? Bu sorulara yanıt vermek için, *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*'i çerçeveleyen bir dizi yapıt içinde Foucault'nun hakikatin iktidarına ilişkin soruyu nasıl formüle ettiğini inceleyerek bunun bazı sonuçlarını ana hatlarıyla ele alacağız. Bunu üç ayrı hat üzerinden gerçekleştireceğiz.

İlk olarak, Louvain Dersleri'ni ceza hukukunu konu alan bir dizi metnin arasına yerleştireceğiz— bunlar Foucault'nun 1971'de "bastırma" olarak ve 1981'de "tahakküm teknikleri" olarak adlandırdığı şeyi irdelediği metinlerdir. Daha genel olarak, filozof bu metinleri "soykütüğünün üç muhtemel

---

6 M. Foucault, "Interview with Christian Panier and Pierre Watté", *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, İngilizce Basım, s. 264-283.

sahası"ndan ikincisi içine yerleştiriyor, yani *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki tanıma göre, bireylerin karmaşık iktidar ilişkileri aracılığıyla kendileri ve başkaları üzerinde nasıl etkide bulunduğu yahut daha resmî tanımıyla "kendimizi başkaları üzerinde etkide bulunan birer özne olarak kurmamızı sağlayan bir iktidar alanı ile olan ilişkimizi esas alan, kendimizin tarihsel bir varlık-bilimi."[7] İtiraf, hukuk alanında ve daha özel olarak ceza hukukunda doğruyu üretmenin bir yöntemi olarak ele alınıyor. Ancak Foucault burada itirafın ötesinde, "bilimsel pratiğin ve felsefi söylemin gitgide erozyona uğrattığı ve geçersiz kıldığı bütün bir hakikat üretimi teknolojisi sahası"nı inceliyor ve antik Yunan'daki agonistik pratiklerden modern yargı süreçlerine dek yargı alanında hakikat üretiminin farklı modellerini araştırarak "hadise düzeninde hakikat imtihanı" olarak tezahür eden şeyin yerini nasıl olup da "bilgi düzeninde hakikatin tespiti"ne bıraktığını gösteriyor.[8]

İkinci olarak, Louvain Dersleri'ni Foucault'nun benlik tekniklerine ilişkin analizinin çerçevesine yerleştiriyoruz. Bu analiz, soykütüğün ikinci ve üçüncü alanları arasındaki eşikte konumlanıyor—üçüncü alan "kendimizi ahlaki birer fail olarak inşa etmemize aracılık eden etik alana atıfta bulunan tarihsel bir varlık-bilimi."[9] Buradaki amaç, baskının ötesinde, öznenin kendisinin, kendi üzerindeki uğraşı aracılığıyla, kendi tahakkümünü nasıl ürettiğini incelemek. Tıpkı Foucault'nun 1981'de Collège de France'ta verdiği, *Öznellik ve Hakikat* baş-

---

7 Michel Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique: Un aperçu du travail en cours", Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow ile söyleşi, tekrar basım: *Dits & ecrits* IV (1980–88) no. 344, 609–31, s. 618 (Paris: Gallimard, 1994); Türkçesi: *Seçme Yazılar 4. İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 2020.

8 Michel Foucault, "La maison des fous" ("La casa della folia", F. Basaglia ve F. Basaglia-Ongardo, *Crimini di pace*, Turin, Einaudi, 1975, s. 151–69), tekrar basım *Dits & ecrits* II (1970–75), no. 146, 693–98, s. 694 (Paris: Gallimard, 1994); Türkçesi: Seçme *Yazılar 2. Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

9 Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique", s. 618.

lıklı derslerde sözü edilen afrodizyak maddeler gibi, itiraf da bir "kırınım yüzeyi"dir;[10] benlikle olan ilişkinin tarihte büründüğü farklı biçimlerin dört farklı açıdan irdelenmesini mümkün kılar: etik bir malzeme olarak, bir tahakküm usulü olarak, bir benlik pratiği olarak ve *telos* olarak.[11]

Üçüncü hat ise Louvain Dersleri'ni bir eleştirel felsefe projesi ile ilişkilendirmeyi içeriyor—Foucault henüz 1966'da *Kelimeler ve Şeyler*'de ele aldığı bu sorunun çözümü için 1984'te *Hakikat Cesareti*'nde bir taslak sunacaktır. Bu üçüncü boyut açısından Louvain Dersleri, arkeoloji ve soy kütük yöntemlerinin üzerine inşa edilen ve bunları tamamlayan yeni bir eleştiri biçimine doğru bir yönelimi temsil eder—Foucault'nun deyimini ödünç alarak "alethurjik" bir eleştiri biçimi olarak adlandırabiliriz bunu. Foucault Louvain'de, itirafın üretim biçimlerinin tarihçesini katederek öznellik-hakikat biçimine odaklanıyor. Bu ise Kant ile giriştiği tartışmaya -ki Foucault'nun *l'Introduction á l'Anthropologie de Kant* [Kant'ın Antropolojisine Giriş] yapıtının editörlerinin savundukları gibi, Foucault'nun izlediği güzergahı baştan sona beslemiştir- geri dönüş anlamına gelir. Yapıtı baştan sona kateden soru şudur: Hakikat eğer "gözlemlenen değil de üretilen bir şey" ise,[12] eleştirel felsefe neyi amaç edinebilir veya edinmelidir? Louvain Dersleri bu soruya verilecek yanıtın ana hatlarını işaret eder, ki ilk kez giriş seminerinde ortaya atılacaktır:

---

10 Michel Foucault, *L'hermeneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981–1982*, haz. Frédéric Gros (Paris: Gallimard/Seuil, 2001), s. 3–4; Türkçesi: *Öznenin Yorumbilgisi. Collège de France Dersleri* 1981-1982, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

11 Louvain Dersleri'nde adı henüz konmadan ele alınan, benlikle kurulan ilişkinin bu dört veçhesi hakkında bir tartışma için, bkz. Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique: Un aperçu du travail en cours", *Dits et ecrits* IV, no. 326, s. 394–97 ve no. 344, s. 619–21; ayrıca bkz. Michel Foucault, "Usage des plaisirs et techniques de soi" (*Le debat*, no. 27, November 1983, s. 46–72), *Dits et ecrits* IV, no. 338, s. 556–57; Türkçesi: *Seçme Yazılar 4. İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2020.

12 Foucault, "La maison des fous", s. 694.

"pozitivizmin karşıtı değil, ancak tezat-sesi [*contrepoint*] olacak bir *karşı-pozitivizm* [*contre-positivism*]."[13]

Bastırma ve Amaçlarına Dair

Öyleyse ilk hatta, Foucault'nun ceza yasası ve ceza hukukunu konu alan yazılarında siyaset ve etik arasında nasıl bir bağ kurduğunu ve bununla bağlantılı olarak, hakikatin iktidarı sorusunun bu sahada nasıl ortaya çıktığını ele alacağız. Bu soruya yanıt verirken, araştırmasının çoğu zaman "o dönemde ortaya çıkan koşullar"dan -başka bir deyişle kendisini çevreleyen siyasi koşullar ve dâhil olduğu siyasi mücadelelerden- etkilendiğine dair Foucault'nun kendi tespitini hatırlamak önemlidir.[14] Gilles Deleuze'ün belirttiği gibi, Foucault'ya göre pratiğin "bir teorik noktadan diğerine uzanan hat üzerindeki bir dizi aktarma noktası, teorinin ise bir pratikten diğerine giden bir dizi aktarma noktası" olduğunu hatırlamak da eşit derecede önemlidir.[15] Bu ise, 1970'lerin başındaki siyasi duruma, Foucault'nun militan örgüt *Gauche prolétarienne* (GP) üyelerinin yanı sıra verdiği mücadeleye ve kuruluşuna destek verdiği militan mahkûm örgütü *Groupe d'information sur les prisons* (GIP) ile ortak çalışmasına kısaca geri dönmenin önemine işaret ediyor. Buradaki amacımız yapıtları yaşam öyküsüne dayanarak açıklamak değil, ancak eleştirel bir felsefe etiğinin onun bakış açısından neyi talep ettiğini araştırmak.

Dönemin Koşulları

Dönemin koşulları öncelikle 1968 öğrenci hareketinin bastırılmasını içeriyordu. Foucault'nun 1966'dan beri ders ver-

---

13 Foucault, "Giriş Dersi", bu kitap içinde.

14 Michel Foucault, "Entretien de M. Foucault avec André Berten" (2 Mayıs 1981), *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, Fransızca Basım.

15 Michel Foucault, "Les intellectuels et le pouvoir" (Gilles Deleuze ile söyleşi (4 Mart 1972), ilk basım: *L'Arc*, no. 49: *Gilles Deleuze*, 2nd trimester 1972, s. 3–10), *Dits & ecrits* II, sayı 106, 306–16, s. 307 (Paris: Gallimard, 1994).

mekte olduğu Tunus'ta öğrenci protestoları şiddetli biçimde bastırılmış, onlarca eylemci öğrenci hapse atılmıştı. Foucault polisin aradığı öğrencileri evinde saklamış, avukatlarıyla irtibat kurmuştu. Öğrencilerin 1968 Eylül'ünde yargılanmasının ardından Foucault, Fransız hükümetine başvurarak Tunus'taki görevine son verilmesini ve başka yere tayin edilmeyi istedi.[16] Fransa'ya döndüğü sırada, parlamento dışı on iki sol örgüt yasadışı ilan edilmişti; 1970'e gelindiğinde ise, liderleri arasında Benny Lévy'nin bulunduğu, önceden yasaklanmış iki örgütten militanların toplandığı Maoist grup GP'ye karşı baskının dozu artmaktaydı.[17] Bu arada 1970'in Şubat ayında, Pas-de-Calais vilayetinin kuzeyindeki Fouquières-lez-Les'teki bir maden patlamasında on altı madenci ölmüş, kazadan kısa süre sonra maden şirketinin ana binasına molotof kokteylleri atılmış ve dokuz GP militanı hapse gönderilmişti—örgütün gazetesi, *La cause du peuple*'ün[18] editörleri de bunlar arasındaydı. 27 Mayıs 1970'te GP'nin kendisi de, şiddete dayalı örgütler ve özel milislere karşı çıkarılan yeni bir yasa uyarınca yasaklandı.[19] Birkaç gün sonra, 9 Haziran 1970'te, "yeni suç

16 Bkz. Daniel Defert, "Chronologie", Foucault, *Dits & ecrits* I (1954–69) (Paris: Gallimard, 1994), s. 33; Türkçesi: *Seçme Yazılar 1. Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2016.

17 Benny Lévy yahut takma adıyla Pierre Victor veya sadece "Victor", Foucault'nun 1972'de halk mahkemesi konusunda tartışacağı iki Maocu'dan biriydi; diğeri ise, "Gilles" takma adlı André Glucksmann'dı (bkz. Michel Foucault, "Sur la justice populaire: Débat avec les maos", *Les Temps modernes*, 310 *bis*; *Nouveau fascisme, nouvelle democratie*, Haziran 1972, s. 335–66, *Dits & ecrits* II, sayı 108, s. 340–69. Bir filozof olan Lévy, *Gauche prolétarienne*'in öncülerindendi; 1974'ten 1980'e kadar Jean-Paul Sartre'ın sekreterliğini yapacaktı.

18 Bkz. Bernard Brillant, "Intellectuels et extrême-gauche: Le cas du Secours rouge", CNRS-IHTP, *Lettre d'information* 32 (Temmuz 1998), s. 6–8; bkz. Michael C. Behrent, "Accidents Happen: François Ewald, the Anti-Revolutionary Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State", *Journal of Modern History* 82:3 (Eylül 2010), s. 585–624.

19 Bkz. "Rapport n° 1622 sur les agissements, l'organisation, le fonctionnement, les objectifs du groupement de fait dit 'Département, protection, sécurité,'" haz. B. Grasset, araştırma komisyonu raportörü, Fransız Ulusal

biçimlerini önlemeyi amaçlayan" yeni bir yasa, bir tür ortak sorumluluk kavramını getirdi; buna göre izinsiz bir toplantıya şiddet içermeyecek şekilde katılmanın dahi iki yıla kadar cezası vardı.[20] Kısmen yeni yasa temelinde, ama aynı zamanda yasaklanmış ve dağıtılmış bir örgütü yeniden canlandırmaya çalışmak gerekçesiyle -*La cause du peuple*'ü satmak bu suçun tespiti için yeterliydi- iki yüze yakın militan tutuklandı.[21]

İkinci olarak, GP'nin hükümet baskısına gösterdiği tepki de koşulları şekillendirmede etkili oldu. Yasaklanmasına rağmen örgüt birçok yoldan ve pek çok farklı cephede mücadelesine devam etti. Öncelikle direniş hareketini genişletti[22] ve bir demokratik cephe meydana getirdi.[23] Ünleri sayesinde yakalanıp mahkûm edilme tehlikesine karşı muafiyete sahip kimi entelektüelleri harekete geçirdi. 9 Haziran 1970'te Simone de Beauvoir ve Michel Leiris "*La cause du peuple*'ün Dostları"[24] topluluğunun kurulması için

---

Meclisi'ne 26 Mayıs 1999'da teslim edildi: www.assemblee-nationale.fr/dossiers/dps/r1622p03.asp (erişim: 01.01.2012).

20 Bkz. "Loi n° 70–480 du 8 juin 1970 tendant à réprimer certaines formes nouvelles de délinquance", *Journal officiel de la Republique francaise*, 9 Haziran 1970, s. 5324.

21 Laurent Quéro, "Les prisonniers enfin: De l'indifférence à l'"effet de souffle,'" Philippe Artières ve M. Zancarini-Fournel, haz., *68: Une histoire collective [1962–1981]* (Paris: La Découverte, 2008), s. 569; Daniel Defert, "L'émergence d'un nouveau front: Les prisons", *Le groupe d'information sur les prisons: Archives d'une lutte, 1970–1972*, Philippe Artières, Laurent Quéro ve M. Zancarini-Fournel, haz. (Paris: Editions de l'IMEC, 2001), s. 316.

22 Bkz. Defert, "L'émergence d'un nouveau front: Les prisons", s. 315.

23 Bkz. Jacques Rancière, "La légende des philosophes: Les intellectuels et la traversée du gauchisme", Rancière, *Les scenes du peuple: Les Revoltes logiques, 1975/1985* (Lyon: Horlieu éditions, 2003), s. 295-98; Defert, "L'émergence d'un nouveau front: les prisons", s. 315; Quéro, "Les prisonniers enfin: De l'indifférence à l'"effet de souffle'", s. 570.

24 Dağılmış bir derneği yeniden kurmayı teklif eden solcu bir teşkilat" olarak görülen dernek, yasal izin alamadı. Bu konu hakkında bkz. François Luchaire, "La décision du 16 juillet 1971: Allocution devant le Conseil Constitutionnel", *Dossier thematique: Anniversaire de la loi de 1901 relative au contrat d'association*, 2001: www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/documentation-publications/dossiers-thematiqu-

başvuruda bulundular. Birkaç gün sonra, gazetenin yayın yönetmenliğini üstlenen Jean-Paul Sartre, hapishanedeki militanları savunmak için, *Secours rouge* adında bir başka örgütün yeniden kurulması için çağrı yaptı.[25] Ayrıca GP de "halkın adaleti" adı verilen alternatif adalet mekanizmalarını harekete geçiriyordu. Molotof kokteyli atmakla suçlanan militanlar 1970'in Aralık ayında Fransız hükümeti tarafından yargılandığı (ve beraat ettiği) sırada, GP de Lens'teki madenin sahiplerini ve yöneticilerini yargılamak üzere kendi halk mahkemesini kurdu. Savcı rolünü üstlenen Sartre, on altı madencinin ölümünde devletin ve şirket yönetiminin cezai sorumluluğunun olduğunu savundu. Nihai iddia, doktorlar ve mühendislik öğrencileri tarafından yürütülen bağımsız bir karşı-soruşturmaya dayanıyordu.[26] Nihayet GP de hapisteki üyeleri için siyasi suçlu statüsü elde etmek için eylemlere girişti. Hapishane içinde, tutuklu militanlar, toplanma hakkı, basınla iletişim, örgütleriyle irtibat kurmak ve baskıyı kınamak için açlık grevi yaptılar. Hapishane dışındaysa, Siyasi Suçlular Örgütü (OPP) -GP'nin Serge July ve Benny Lévy liderliğindeki bir hücresi- "Leninist geleneğe uygun biçimde, duruşmaları siyasi bir foruma dönüştürme" görevini üstlendi.[27]

---

es/2001-anniv.-loi-de-1901-relative-au-contrat-d-association/allocution-de-monsieur-francois-luchaire.16461.html (erişim: 01.012012); ayrıca bkz. "Rapport no. 1622", ek.

25 Bkz. Jean-Paul Sartre, "Appel pour le Secours Rouge", (18 Haziran 1970) *Fonds: Bibliotheque nationale de France, Departement des manuscrits, Fonds: Sartre* (NAF 28405), box "Articles et conférences, 1944/73" (*Catalogue genetique general des manuscrits de Jean-Paul Sartre*, ITEM, ENS-CNRS, Paris, s. 2). Bu konu hakkında bir tartışma için bkz. Brillant, "Intellectuels et extrême-gauche: Le cas du Secours rouge", CNRS-IHTP, Lettre d'information sayı 32, Temmuz 1998, s. 2.

26 Artières, Quéro ve Zancarini-Fournel, "Contexte", *Le groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte, 1970–1972*, s. 15; Jean-Paul Sartre, "Sur les mineurs", Aralık 1970, *Fonds: Bibliotheque nationale de France, Departement des manuscrits, Fonds Sartre*, NAF 28405; ayrıca bkz. Michael C. Behrent, "Accidents Happen: François Ewald, the 'Antirevolutionary' Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State", *Journal of Modern History* 82 (Eylül 2010), s. 585–624.

27 Déclaration des emprisonnés politiques en grève de la faim" (1 Eylül 1970),

Üçüncü ve önemli bir başka hadise ise, o dönemde GP üyesi olan ve Jacques Rancière'in davetiyle OPP'ye katılan Daniel Defert'in Foucault'yu Lens'tekine benzeyen ama bu kez hapishane koşullarına odaklanan bir araştırma komisyonu düzenlemesi için davet etmesiydi.[28] Foucault daveti kabul etti ve dört kolla işe sarıldı—gelgelelim önerdiği şey GP'nin beklentisinden farklıydı. Foucault en baştan itibaren teori ile pratiği birleştirmeye çalıştı; daha özelde, baskı sorununu körlük -yahut kasıtlı körlük- sorusuyla ilişkilendirdi. İşin doğrusu Mayıs 1968, hapishaneleri görmeden geçip gitmiş, baskıya maruz kalan militanların benimsedikleri stratejiler ise adi suçluları kaderine terk etmişti.[29] Protestocu öğrenciler en siyasi, en iyi eğitimli ve adanmış anarşist, Marksist-Leninist ve Maocu düşünürler oldukları halde, hapishane ve adi suçlunun sefaleti tamamen gözlerinden kaçmıştı. Bunun nedeni, belki de iyi niyetli entelektüellerin birer "şuur ve belâgat" timsali olup, "hakikati, onu henüz dile getiremeyenler adına, onu henüz göremeyenlere" söylemek için duydukları hararetli arzuya rağmen hakim kriminoloji söylemine hapsolmalarıydı.[30] Nedeni her

tekrar basım *Le groupe d'information sur les prisons: Archives d'une lutte, 1970–1972*, s. 31.

28 Bkz. Defert, "L'émergence d'un nouveau front: Les prisons", s. 315–16; ve Quéro, "Les prisonniers enfin: De l'indifférence à l'"effet de souffle,'" s. 570–71. Genel bir tartışma için bkz. Audrey Kiéfer, *Michel Foucault: Le G.I.P., l'histoire et l'action* (Picardie Jules Verne d'Amiens Üniversitesi, 2009).

29 Bkz. Defert, "L'émergence d'un nouveau front: Les prisons", s. 320; M. Perrot, "La leçon des ténèbres: Michel Foucault et la prison", *Actes: Cahiers d'action juridique* 54 (1986), s. 75.

30 Grégory Salle, "Mettre la prison à l'épreuve: Le GIP en guerre contre l'"Intolérable'", *Cultures & conflits* 55 (Sonbahar 2004): 71–96; Foucault, "Les intellectuels et le pouvoir", s. 308. Foucault, "Sur la justice populaire: Débat avec les maos" yazısında Benny Lévy'ye ceza sisteminin artık nüfus fazlasını emen bir kurum görevi gördüğünü söyleyince, GP ve OPP'nin genç lideri Lévy karşı çıkar (a.g.y., s. 352-53). Foucault bir devlet aygıtı olarak ceza hukukunun "her zaman nüfus içerisinde çelişkiler yaratma" işlevi gördüğünü ve (suç, suçlu, hırsızlık, yeraltı dünyası, ipsiz sapsız kişiler, alt-insanlığa ilişkin) ideolojik sınırın hapishanenin etrafına ikinci bir duvar ördüğünü ekleyince, Lévy yine aynı tepkiyi verir (a.g.y., s. 356, 353). Lévy'ye göre temel

ne olursa olsun, sonuç açıktı: Siyasi hareketler hapishane sorununu ıskalamışlardı.

Gelgelelim Foucault onları bu körlükleri yüzünden suçlamadı. Deleuze'ün birkaç yıl sonra belirteceği gibi, Foucault için soru, "öznenin nasıl gördüğü değildi: gören öznenin kendisi de görünürlük alanı içinde yer alan bir düzlem, görünürlükten türeyen bir işlevdi."[31] Foucault için körlüğün kendisi sorunun ve ittifak yaptığı kişilerin baskılanması sonucu doğan iktidar ilişkilerinin ana bir boyutuydu. Onların körlüğü, görünür olanın görünmezliğini veya daha ileri giderek, bu görünmezliğin görünmezliğini temsil ediyordu—Foucault'nun 1966'da Blanchot hakkında bir yazısında belirttiği gibi, kurgunun ifşa etmesi gereken şeyin ta kendisiydi bu.[32] "Entelektüellerin son olaylardan bu yana farkına vardıkları gibi," diye açıklıyordu Foucault Deleuze'e 1972'de, "kitlelerin öğrenmek için kendilerine ihtiyacı yok; her şeyi gayet iyi biliyorlar, entelektüellerden çok daha iyi bildikleri açık ve bunu gayet iyi biçimde dile getiriyorlar. Gelgelelim onların söylemini ve bilgisini engelleyen, yasaklayan ve itibarsızlaştıran koskoca bir sistem mevcut."[33] Ardından ekliyordu: "Entelektüeller bizatihi bu iktidar sistemin parçası durumundalar; onların 'bilincin' ve söylemin failleri olduğu fikrinin kendisi de söylemin parçası."[34]

---

kopuş, "işçi azınlık ile proleterleşen kitleler arasındadır: Bu kitleler, kırdan göç eden işçilerden oluşur, ipsiz sapsızlar, haydutlar yahut holiganlardan değil," (a.g.y., s. 356).

31 Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 1986), s. 64.

32 Michel Foucault, "La pensée du dehors", *Critique* 229 (Haziran 1966), s. 523–46, *Dits & ecrits* I, sayı. 38, s. 524; Türkçesi: Seçme Yazılar I. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2016. Foucault şöyle yazıyordu: "Öyleyse kurgu, görünmez olanı görmemizi sağlayan şey değil, görünür olanın görünmezliğinin ne kadar görünmez olduğunu görmemizi sağlayan şeydir."

33 Foucault, "Les intellectuels et le pouvoir", s. 308.

34 A.g.y.

Buradan derhal iki zorunluluk doğuyordu—ki GP ve OPP üyelerinin yanısıra Foucault'nun mücadeleye hangi biçimde katılacağını belirleyecekti. İlki, aktif olmakla birlikte olumsuz bir görevdi. Bir emir anlamında negatifti: Foucault'ya göre entelektüelin rolü, "söylenmeyen hakikati herkese söylemek için kendisini "biraz önde veya hafif yanda" konumlamak değildir."[35] Dolayısıyla bir halk mahkemesi, hele de entelektüellerin savcı rolü oynadığı bir mahkeme -yahut bir araştırma komisyonu- söz konusu olamazdı. Foucault bu hakikat üretimi biçimlerini, "yargılama biçimlerini", adaleti dile getirme biçimlerini tasvip etmiyordu. Fakat bu, hiçbir surette suskun kalmayı savunmak demek değildi. Bu negatif zorunluluğun aktif bir yanı vardı: Doğrudan deneyim, bilgi ve bilinç kazanmışların bilgi ve malumatını yaymalarını sağlamak için mücadeleye etkin biçimde katılmak gerekliydi.[36]

Böylece, 8 Şubat 1971'de, cezaevindeki militanların açlık grevi hakkında düzenlenen bir basın toplantısında, Foucault *Groupe d'information sur les prisons* (GIP)'in beyannamesini okudu ve dağıttı. Grubun kısaltması, Foucault'nun Defert'e çıtlattığı gibi, GP'yi çağrıştırıyordu, "entelektüellerin zorunlu katkısı olan o cüz'i farkı saymazsak."[37] GP militanları tanınmış entelektüellerle ittifak yapmışlardı; GIP ise, tam aksine, tutuklu mahkûmların tanıklıklarını derleyip yaymak için "iktidar ilişkileri içinde sahip oldukları konumdan ve bilgi alanında sahip oldukları iktidardan feragat etmeye hazır" "münferit entelektüeller"e başvuracaktı.[38] İlk "tahammülü aşma

---

35 A.g.y.

36 A.g.y., s. 308-9. Bu konum elbette Sarte'ınkinden farklıydı, bkz. Sartre, "Situation de l'écrivain en 1947", *Qu'est-ce que la litterature?* (1947) (Paris: Gallimard, Folio Essais, 1985), s. 239.

37 Defert, "L'émergence d'un nouveau front: Les prisons", s. 320.

38 A.g.y., s. 318.

soruşturması" o yılın Mart ve Nisan ayında gerçekleştirildi[39] ve hepsi de şu veya bu şekilde birinci elden hapishane deneyimine sahip yüzlerce kişiyi bir araya getirdi: doktorlar, avukatlar, toplumsal işçiler, mahkûmlar ve yakınları.[40] Ortaya çıkan bilgi, GIP'in bastığı broşürlerle dolaşıma sokuldu.[41]

Entelektüelin ikinci görevi ise pozitif bir zorunluluktu, aynı zamanda teorik pratik açısından etkin ve dönüştürücü. Entelektüellerin rolü, Foucault'nun vurguladığı gibi, "iktidar biçimlerine karşı, tam da bunların hem nesnesi hem de aracı oldukları noktada, yani 'bilgi,' 'hakikat,' 'bilinç' ve 'söylem' düzleminde mücadele vermekti."[42] Burada sorun GP militanlarının, Foucault'nun 1972'de verdiği "Oidipus'un Bilgisi" başlıklı seminerde kullandığı deyimle söylersek, "bilgiyle dolup taşıyor" olmalarıydı.[43] Militanlar bilgi küpüydüler ama göremiyorlardı. Onları körleştiren -Oidipus misali, kendi gözlerini çıkarmalarına yol açan- hakikatler nelerdi? Militanlar aynı zamanda arzuyla -iyi niyetle- dolup taşıyorlardı. O halde menfaatleri neydi, onları kendi körlüklerine göz yummaya

39 Defert, "Chronologie", *Dits & ecrits* I, s. 33.

40 Michel Foucault, "Enquête sur les prisons: Brisons les barreaux du silence", C. Angeli'nin Foucault ve Pierre Vidal-Naquet ile söyleşisi, *Politique-hebdo*, no. 24, 18 Mart 1971, s. 4–6, *Dits & ecrits* II, no. 88, s. 176.

41 Hepsi *Le groupe d'information sur les prisons: Archives d'une lutte, 1970–1972*, Philippe Artières, Laurent Quéro ve M. Zancarini-Fournel, haz. (Paris: Editions de l'IMEC, 2001) içinde derlenmiştir. Ayrıca pek çok başka entelektüel de grupla birlikte hareket edecek ve işbirliği yapacaktı; bunlar arasında Gilles Deleuze, Hélène Cixous, Jacques-Alain Miller ve François Régnault sayılabilir. Bu filozofların aralarındaki ortak yan, eleştirel düşünce, dil ve yaşayan sözdü; söylevin etkilerinin farkında birer aydın olarak, vazifelerine sadece birer öğretim görevlisi sıfatıyla değil, aynı zamanda birer icracı ve psikanalist olarak yaklaşıyorlardı.

42 Foucault, "Les intellectuels et le pouvoir", s. 308.

43 Michel Foucault, "Le savoir d'OEdipe", (Mart 1972'de State University of New York, Buffalo'da ve Ekim 1972'de Cornell Üniversitesi'nde verilen seminer), *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au College de France, 1970–1971*, haz. Daniel Defert, (Paris: Gallimard/Seuil, 2011), s. 240; Türkçesi: *Bilme İstenci Üzerine Dersler. Collège de France Dersleri 1970-1971*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

mecbur kılan (Deleuze'ün bir kavramıyla söylersek)[44] "yatırımları" nelerdi? Bundan kaçınmak ve kendi pratiğini daha etkin biçimde şekillendirmek için nasıl konuşmalı, yazmalı, davranmalıydı? Bütün bu sorular bir başka soruya işaret ediyordu: Kişi mücadelede nasıl davranmalıydı, hele de söz konusu olan, bizatihi benliğin dönüşümünü talep eden bir mücadeleyse? Foucault'ya göre bu sorunun yanıtını psikanalizde değil, siyaset ve etiğin, hem pratikte hem de teoride, birbiriyle ilişkilendirilmesinde aramak gerekiyordu.

Foucault'nun Collége de France'taki -9 Aralık 1970'ten 17 Mart 1971'e uzanan- ilk seminer dizisinin satır aralarında bu temel soruya yanıt verme girişiminin izlerini görmek mümkün. Metin, bir bakış açısına göre, GP ile şifreli bir diyalog olarak yorumlanabilir. Merkezde duran soru bilme arzusudur—daha doğrusu, (Foucault'nun deyimiyle, medeniyetimizde bilme arzusunun tarihçesinde "ana faslı" oluşturan)[45] hakikat arzusu ile arzunun, daha doğrusu arzu öznesinin göz ardı edilmesini (ki Foucault'ya göre, paradoksal bir biçimde, felsefi ve bilimsel söylemde hakikatin koşulunu oluşturur) içeren çifte motiftir.

O ilk seminerlerde Foucault ilk kez, felsefeye en azından Aristoteles'ten bu yana niteliğini veren ve onu tanımlayan şeyin, Sofistlerin ve Sokratik-Sofistlerin "İnsan neden bilmeyi arzular?" sorusunun örtbas edilmesi olduğunu ileri sürer.[46] Antik Yunan'da yasa ve hakikat arasındaki bağın önceleri nasıl bir imtihan [*épreuve*] biçimi aracılığıyla kurulduğunu tasvir eder. Agonistik ritüeller çerçevesinde performatif beyanlar içeren bu imtihan biçimi iki tarafı içerir. Bu agonistik rekabet veya mücadele daha sonra yerini hüküm verme edimine bırakır. Üçüncü kişinin varlığını varsayan bu hakikat tahkikatı [*cons-*

44 Deleuze'den aktaran Foucault, "Les intellectuels et le pouvoir", s. 314.

45 Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 6.

46 A.g.y., s. 16.

tat] biçimi tasvirsel beyanlar içeren ritüeller çerçevesinde kurulur. Foucault daha sonra Sophokles'in *Kral Oidipus* oyununun yorumlayarak suçluyu dışlama eyleminin -ki Thebai şehrini kirden arındırırken aynı zamanda şehrin tanımını yapar- Sofist'in arzu öznesini geçersiz kılan eyleminin -ki Foucault'ya göre felsefe ve bilimin özü olduğu veya olması gerektiği varsayılan şeyi tarif eder- nasıl tekrarı olduğunu gösterir.

Discrimen (fark eden, ayırt eden) kavramından *crimen* (suçlama) kavramına ve *crimen*'den bastırma kavramına (içerdiği tüm anlamlara) uzanan bir kavram yelpazesini araştırarak Foucault doğru ve yanlış sisteminin Batı toplumlarında tarihsel olarak yasaklar sisteminin analoğu olan dışlayıcı bir işleve sahip olduğunu gösterir. Bu sistem aynı zamanda *Deliliğin Tarihi*'nden bu yana irdelemekte olduğu türden karşıtlıkların (örneğin delilik ve aklın) da analoğudur.[47] Foucault bu karşıtlıkların tahakküm sistemleriyle bağlantılı olarak kurulduğunu gösterir. Yukarıda gördüğümüz üzere, Foucault militan pratiğinde yalnızca kendini böyle tanımlayan "siyasi mahkûmlar" yararına değil, bütün mahkûmlar için mücadele vermişti. Benzer şekilde, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de de Collège de France'taki dinleyicilerinin ötesinde, aynı zamanda GIP üyelerinin ötesinde, çok daha geniş bir muhatap kümesini hedeflemiş gibidir: bilmeye yönelik arzusunu bilmek istemeksizin bilmek isteyen herkes; hakikat bahanesi altında, kendilerini kıskacına almış arzuya ilişkin sorulardan kaçınan herkes.

Bu açıdan Foucault, entelektüelin iki göreviyle ilişkili teorik ve pratik boyutlar arasında bağ kurar: Pratik düzlemdeki "tahammül edilemezlik araştırmaları", teorik faaliyet alanındaki arkeoloji ve soy kütüğe ilişkin soruşturmaların çerçevesine yerleştirilecektir. Hapishanelere bakar ama onları görmeyiz, tahammül edilemez olanı sineye çekeriz, kabul edilemez olana göz yumarız: Öyleyse yapılması gereken, "bilgi-iktidar ilişkileri te-

47 A.g.y., s. 4.

melinde analiz edilen, kabul edilebilirlik sistemine" -yani Foucault'nun "arkeolojik düzlem" olarak adlandırdığı şeye- geri dönmektir.[48] Aynı zamanda tahammül edilemez olana göz yumulmasını sağlayan o apaçık hakikatleri sarsmayı içermelidir: İktidar mekanizmalarının yahut gerekçelerin kör edici gücü ne olursa olsun," bunların "herhangi bir kadim hak" temelinde meşrulaştırılmadığını göstermek gerekir—Foucault'nun soy kütük düzlemi olarak adlandırdığı şeydir bu.[49]

"Bir kurum olarak hapishane çoğu kişi için bir buzdağıdır," diyordu Foucault 1971 Mart'ında. "Görünen kısmı gerekçesidir: 'Hapishaneler gerekli çünkü suçlular var.' Gizli kısmı ise en büyük, en ürkütücü kısmıdır: Hapishane toplumsal baskının bir aracıdır.... Şu iki istatistiki rakam bizi düşünmeye davet ediyor: Mahkûmların % 40'ı duruşma öncesi gözaltında tutulan kişilerdir, % 16'sı göç nedeniyle gözaltındadır."[50] 1971 Ağustos'unda Collège de France'ta yapılan bir röportajda planları sorulduğunda, Foucault şu yanıtı verir: "Uzun bir süredir ilgilendiğim bir sorun var: ceza hukuku sistemi… Dolayısıyla Collège de France'ta geriye kalan yirmi yedi yılımda bu konu üzerine herhalde bir dizi seminer vereceğim. Yirmi yedi yılın tamamını bu konuya ayıracağım demek istemiyorum, ama pek çok yıl harcayacağım kuşkusuz. Kimi arkadaşlarla… küçük bir grup oluşturduk, nasıl desem? Fransa'daki hukuk sistemi, ceza hukuku sistemi, ceza kurumlarıyla ilişkili konularda müdahale ve eylemi amaçlayan bir grup. Fransa'daki mahkûmların koşulları hakkında bir soruşturma başlattık… Şu sıralar, kendimi adadığım konu bu ve belki aylar, yıllar sü-

48 Michel Foucault, "Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklarung*]", Société française de philosophie'de verilen seminer, 27 Mayıs 1978), *Bulletin de la Societe francaise de philosophie*, t. LXXXIV, 1990, 35–63, s. 49; Türkçesi: *Eleştiri Nedir?* çev. Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı, 2021.

49 A.g.y.

50 Foucault, "Enquête sur les prisons: Brisons les barreaux du silence", s. 179.

recek."[51] Röportör Foucault'nun başından beri "ahlak söylemine mantık söylemi karşısında öncelik tanıdığı" ve bunun bir metafiziğe değil, ancak bir etiğe yol açacağı tespitinde bulununca da Foucault şu yanıtı veriyordu: "Mevcut adalet sistemimiz içindeki en mağdur sınıflar için tahammül edilemez olan şeyi görmeye, ortaya çıkarmaya ve herkes için anlaşılır bir söyleme dönüştürmeye çalışıyorum yalnızca."[52]

Adalet ve Hakikat

Foucault'ya göre 1970'lerin başındaki durum bizi şu sorunla yüz yüze getiriyordu: ceza hukuku sistemine karşı direnmek "önemli bir mücadele"dir[53] ancak hakikat sorusuyla -hakikatin iktidarı sorusuyla- ilişkili olduğu için bilhassa zordur. Bu zorlukla yüzleşmek için Foucault ceza hukukuna dair sorunları, "bilimsel söylemlerin varoluş koşulları, işleyişi ve kurumsallaşmasına" ilişkin daha kapsamlı soruyla bağlantılı olarak araştıracaktı.[54] Ceza hukukuna ilişkin sorunları, bilimsel hakikatin nasıl üretildiği sorusuna bağlayacaktı. Henüz 1971'in Nisan ayında, McGill Üniversitesi'nde verdiği *Nietzsche Üzerine Seminer*'de bu ilişkiyi araştırmaya başlamıştı. Foucault'ya göre Nietzsche, hakikati bir etki olarak görüyordu: "itaatkâr, bağımlı ve menfaat güden" bir bilginin, "doğru ve yanlış arasındaki karşıtlığı ortaya atan kökensel bir yalana dayanan ve durmadan tekrar edilen oyun" aracılığıyla ürettiği bir etki.[55]

---

51 Michel Foucault, "uzun zamandır kafa yorduğum bir sorun var, ceza sistemi sorunu", J. Hafsia ile söyleşi, *La Presse de Tunisie*, 12 Ağustos 1971, *Dits & ecrits* II, sayı 95, 205-9, s. 206.

52 A.g.y., s. 208.

53 Foucault, "Sur la justice populaire. Débat avec les maos", s. 358.

54 Michel Foucault, "Réponse à une question" (*Esprit*, no. 361, May 1968), *Dits et ecrits* I, sayı 58, s. 688.

55 Michel Foucault, "La volonté de savoir", *Annuaire du College de France, 71e annee, Histoire des systemes de pensee, annee 1970–1971*, 1971, s. 245–49 *Dits et ecrits* II, sayı 101, s. 243.

Bu eğer doğruysa, tabii ki ceza hukuku ve yargıya özgü karar verme mekanizması için de geçerli olacaktı, zira adalet de, Nietzsche'deki anlamıyla, hakikat üretme tarzlarından biridir. Foucault'nun Maocular'la "Halkın Adaleti Üzerine" giriştiği tartışmada ileri sürdüğü gibi, "yargı kararları, ihtilafın taraflarına göre konumu tarafsız olduğu varsayılan yargıçlar tarafından, hakikate ilişkin belli bir kıstas ve doğru ve yanlışın ne olduğuna dair birtakım fikirler temelinde", "'hakikat'i tespit etmek veya bir 'itiraf' elde etmek" için tasarlanmış bir tören -bir soruşturma, bir muayene- aracılığıyla verilir."[56] Yargı pratikleri, kaba gücü yasaya dönüştürme; polis şiddeti karşısında duyulan garezi hapishanenin apaçık biçimde zaruri olduğu kanaatine tercüme etme gücüne sahiptir. İşleyişin keyfî niteliğine dair farkındalığın yerine, işleyişin zorunlu olduğuna dair bir yanılsamayı koyar. Ve bu eğer doğruysa, bunun nedeni yargı süreçlerinin hakikat etkisi yaratmasıdır. Sonuç olarak, baskıcı bir ceza hukuku sistemi karşısında sergilenen edilgenlik ve körlüğe karşı mücadele etmek için, ilk önce hakikati üreten mekanizmaların kendisini araştırmak ve ifşa etmek gerekir.

Foucault'nun Collège de France'ta verdiği ikinci seminer dizisi, *Ceza Teorileri ve Kurumları*, tam da hakikat üretiminin bir biçimi olarak soruşturmanın (tahkikatın) gelişimini, ayrıca on altıncı yüzyıldan itibaren gelişen toplumsal denetim biçimlerinin sorgulama yöntemini nasıl şekillendirdiğini araştırır. Bu seminerler, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de ana hatları çizilen projenin parçasıdır. Bu proje, "çeşitli bilgi türlerinin onlara temel teşkil eden hukuk ve siyaset matrislerinden nasıl türediğini izleme"yi amaçlıyordu.[57] Foucault ertesi yıl Mayıs 1973'te, Rio de Jenariao Pontifik Katolik Üniversitesi'nde verdiği, *Hakikat ve Yargı Biçimleri* başlıklı seminer dizisinde bu

56 Foucault, "Sur la justice populaire. Débat avec les maos", s. 346 ve 341.

57 Michel Foucault, "Théories et institutions pénales", *Annuaire du College de France, 72e annee, Histoire des systemes de pensee, annee 1971–1972*, 1972, s. 283–86, *Dits & ecrits* II, no. 115, s. 389.

konuyu yeniden ele alacaktı. Foucault'nun Rio'da belirttiği gibi, ilgilendiği konu hakikatin dâhilî tarihi değil, harici tarihiydi: hakikati, bilim tarihi içinde bilinçli olarak tasavvur edildiği biçimiyle değil, pratikleri ve fikirleri farkına varılmadan beslediği yerde incelemek. Yargı pratikleri, ona göre, pek çok bilgi alanının oluşumuna temel teşkil eden pratiklerdir; "yeni konular, yeni kavramlar, yeni teknikler"in yanı sıra "yepyeni özneler ve bilgi özneleri" ortaya çıkarırlar.[58] Foucault, Rio'da hakikatin üretiminde başvurulan farklı yargı biçimleri arasındaki mukayeseyi geliştirmeyi sürdürerek, ihtilafların agonistik biçimde çözümünü içeren ikili yapı, bir sorgulama süreci aracılığıyla adalet dağıtan üçüncü bir tarafın devreye girmesi ve suçlunun hakikatini ortaya çıkaracak sorgulama/muayene tarzlarının gelişimi arasındaki karşıtlığı rafine etti.

Aynı çizgiyi izleyerek 1975'te *Hapishanenin Doğuşu*'nda, cezalandırma erkinin "kendisine dayanak bulduğu, meşruiyetini ve kurallarını borçlu olduğu, etki alanını genişletmesine ve görülmedik derecede tuhaf niteliğini maskelemesine olanak veren mevcut bilim ve yargı aygıtının soykütüğü"nü ortaya atıyordu.[59] On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, ceza hukuku sisteminin nasıl, suçun hakikatinin ötesinde, suçlunun [*l'infracteur*] hakikatini ifşa etmeye giriştiğini gösteriyordu— daha doğrusu, hapishanenin suçlunun yerine ikame ettiği ve suçla ilişkisi bir dizi (biyolojik, psikolojik, toplumsal, vb.) parametre aracılığıyla kurulan "töhmet altındaki özne"nin [*le criminel*] hakikatini. "Bilgi, teknikler, 'bilimsel' söylemlerden oluşan bütün bir aygıt, cezalandırma erkinin uygulamalarını şekillendirir ve onunla içli dışlı hale gelir," diye yazıyordu

58 Michel Foucault, "La vérité et les formes juridiques" (21-22 Mayıs 1973'te Rio de Janeiro Papalık Katolik Üniversitesi'nde verdiği dersler, J. W. Prado Jr., çev., *Cadernos da P.U.C.*, no. 16 Haziran 1974, s. 5–133), *Dits & ecrits* II, no. 139, s. 539.

59 Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975), s. 27; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2019 (8. Bs).

Foucault.[60] Böylece ceza pratiği yeni bir biçime bürünür: Eylemi yargılarız, tabii, "ama aynı zamanda tutkular, içgüdüler, anomaliler, zaaflar, uyumsuzluklar, çevrenin yahut kalıtımın etkileridir yargıladığımız."[61] Başka karakterler de sahneye çıkar ve sürece iştirak eder: doktorlar, psikiyatristler, kriminologlar ve tabii suçluların kendileri. Bastırma eğer farkına varılmadan kanıksanıyorsa, bunun nedeni "suçlu"ya dair hakikatin bilim kisvesi altında örülen bir peçe olmasıdır. Cezanın hafifletilmesi ise hukuk kisvesi altında örülen bir peçedir. Foucault'nun izah ettiği gibi, "cezanın hafifletilmesini bir iktidar tekniği olarak analiz etmek yoluyla, hem insanın, bir ruh olarak, normal veya anormal bir birey olarak insanın, nasıl olup da cezai müdahalenin hedefi olarak suçun yerini aldığını; hem de belli bir tahakküm tarzının insanı nasıl olup da 'bilimsel' statüye sahip bir söylemin bilgi nesnesi haline getirdiğini anlamak mümkün olabilir."[62] Mahkemeler ve hapishaneler, verileri hiç durmadan hakikatlere dönüştüren ve tutuklulardan suçlular üreten birer fabrikadır. Bu kurumlar, doğru olduğu varsayılan bir bilgi ve haklı olduğu varsayılan bir erke dayanan bir teorisyenler ve pratisyenler ordusuna meşgale yaratırlar: Bu kişiler kendi ürettikleri yanılsamalara her zaman tamamen inanmasalar da, elde ettikleri fayda öyle icap ettirdiğinde bunlara göz yummaya mecbur kılınabilirler.

Louvain Dersleri 1981'de bu külliyata -daha 1972'de önemli olduğu tespit edilen- itiraf unsurunu ekler.[63] Foucault'nun zihnini yıllardır kurcalayan bir mevzudur bu. Çoğu hukuk sisteminde "kişinin kendi aleyhine söylediklerinin kanıt kabul edilebilmesi"[64] karşısında duyduğu hayreti en azından

60 A.g.y.

61 A.g.y., s. 23.

62 A.g.y., s. 28-29.

63 Foucault, "Sur la justice populaire: Débat avec les maos", s. 341.

64 Michel Foucault, "Michel Foucault: Les réponses du philosophe" ("Michel Foucault: El filosofo responde", C. Bojunga ve R. Lobo ile söyleşi, çev. P. W.

1975'ten beri dile getirmekteydi. Elbette, "birisinin bir başkasını aklamak için veya kendisini bir başka cürümden aklamak için sorumluluk üstlenmesi"ni hayal etmek güç değildir. Kaldı ki işkence ve diğer cebir içeren tekniklerin birtakım sahte itiraflara yol açması kaçınılmazdır.[65] Gelgelelim, yargı kurumunda itiraf, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda inkişaf etmiştir ve bugün de bu seyrini sürdürmektedir. Bu durumun yol açtığı ve Foucault'nun Louvain'de gündeme getirdiği bazı sorular, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'den yankılar taşır. Sözgelimi, itirafta gerçekliğe uygunluk hakikatin zorunlu bir koşulu değilse, bir itiraf ne zaman ve nasıl doğru kabul edilir ve onun doğru olduğuna inanmak ne gibi bir amaca hizmet eder? Bu sorular dil, atıfta bulunma ve itirafın adalet kurumundaki işlevi arasındaki ilişkinin barındırdığı sorunu ortaya koyuyordu. Başka bazı sorular ise *Hapishanenin Doğuşu*'nda ortaya atılan soruları geliştiriyordu. "Saldırıları cezalandırırken bunun aracılığıyla saldırganlığı cezalandırıyoruz; tecavüzü, ama aynı zamanda sapkınlıkları; cinayetleri ama aynı zamanda dürtü ve arzuları"[66]—töhmet altındaki özne gerçekten suç işleyen kişinin yerini alıyorsa ve yalnızca ne yaptığını değil aynı zamanda kim olduğunu (veya yaptığı şeyi yapabilmek için kim olması gerektiğini) itiraf etmesi gerekiyorsa, itiraf, "ceza sisteminin bağrında duran bir diken, bir kıymık, bir yara, bir kaçış deliği, bir gedik" olarak görülebilir mi?[67] Bu soru, itiraf aracılığıyla hakikatin muadili olarak kurulan insan öznesine dair sorunu göz önüne serer. Öznellik-hakikat çiftinin barındırdığı sorunu ifşa eder.

Bu temaları geliştirmenin ötesinde Louvain Dersleri aynı zamanda yeni doğrultular açar ve Foucault'nun 1973'te *La so-*

Prado, Jr.), *Jornal da Tarde*, 1 Kasım 1975, *Dits & ecrits* II, no. 163, s. 810.

65 A.g.y.

66 Foucault, *Surveiller et punir*, s. 23.

67 Foucault, "Altıncı Ders", bu kitap içinde.

ciété punitive'de söylediği ve Louvain'de geliştireceği gibi, itirafın "sınır dışı eden (Antik Yunan), tazminat ödeten (Alman), damgalayan (geç Orta Çağ'a kadarki Batı toplumları) veya bizimki gibi, ceza kesen toplumlarda sahip olduğu işlevin ötesindeki işlevi hakkında birtakım soruları gündeme getirir.[68] Seminerler, itirafın Foucault'nun kendi yapıtının temsil ettiği benzersiz hakikat söylemi süreci içindeki işlevi hakkında; ayrıca, Pierre Rivière'den Patrick Henry'ye uzanan ve adam öldürdüğünü itiraf eden, gelgelelim tüm çabalarına rağmen kendisini açıklamayı yahut böyle bir eylemi gerçekleştirmesine neyin sebep olduğunu izah etmeyi başaramayan (hatırlarsanız Pierre Rivière önünde ölümden başka seçenek kalmayınca kendi kendisiyle umutsuzca yüzleşmek için cidden çok uğraşmıştı) öznelerden oluşan uzun dizi içindeki işlevi hakkında sorular ortaya atar. Kuşkusuz birer muammadır bunlar; ancak Foucault'nun bazen muammalı konuşmasının gerisinde belki de Lacan'a atfettiği nedenlerin -yani "yapıtını anlamak için gereken uğraşın, kişinin kendi üzerinde vermesi gereken bir uğraş olması"nı istemesinin- yattığını kabul edersek, bu sorular, ceza hukuku sistemine karşı verdiği mücadelenin ötesinde, Foucault'nun eleştirel felsefesinin siyaset ile etiği birbirine nasıl bağladığını deşifre etmek için anahtar teşkil edebilir.[69]

Bilgi ve Öznesi

Öyleyse itiraf Foucault'nun yapıtında ne gibi bir rol oynar? Kısa bir yanıt verecek olursak itiraf, *Özne ve İktidar*'da projesinin ikinci ve üçüncü kısmı olarak adlandırdığı boyutlar -yani "'bölme pratikleri' adını vereceğim şey aracılığıyla öz-

68 Michel Foucault, "La société punitive", *Annuaire du College de France, 73e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1972–1973*, 1973, s. 255–67, *Dits & ecrits* II no. 131.

69 Michel Foucault, "Lacan, le 'libérateur' de la psychanalyse" ("Lacan, il 'liberatore' della psicanalisi", J. Nobécourt ile söyleşi, çev. A. Ghizzardi), *Corriere della sera*, cilt 106, sayı 212, 11 Eylül 1981), *Dits & ecrits* IV, no. 163, s. 205.

nenin nesneleştirilmesi," yani özneyi nesneye dönüştüren ve onu diğerlerinden ayıran süreci konu alan inceleme ile, öznelleşme, yani "bir insanın kendisini özneye dönüştürme biçimi"ni[70] konu alan inceleme- arasında bir köprü görevi görür. Öyleyse iki dizi arasındaki ilişkinin incelenmesi gerekir: ilk dizi, nesne, onun bölümleri (deli/akıllı, hasta/sağlıklı ve suçlular/'iyi çocuklar')[71] ve bunlarla ilişkili tahakküm tekniklerinden oluşur; ikinci dizi ise özne, öznel ayrım ve benlik tekniklerini içerir. Veya bunu daha ileri götürürsek, tabiyetin [*subjection*], önce nesnel düzlemdeki, sonra da öznel düzlemdeki işleyişi üzerinden bir incelemeyi gerektirir bu. Başka deyişle, özne oluşumunu, tam da bu çifte hat sayesinde itaatin gönüllü bir biçime büründüğü noktada incelemeyi gerektirir. Bu eleştirel düzlem, direniş için bir geçit açma potansiyeli taşır—"kişinin kendi üzerindeki kıskacını gevşetme yeteneği"-ne[72] olanak veren veya uysallıktan üzerine kafa yorulmuş bir asiliğe, itaatten gönüllü itaatsizliğe uzanan bir geçit.

Çetin Bir Görev

Nesne ile özne arasındaki bağı ifade etmek, daha doğrusu, bilgi alanında bu ikisi arasında kurulan ilişkinin içerdiği sorunları ortaya sermek ve "bilgi biçimi" ile "'özne-nesne kıstası"[73] adını verdiği şeyi aynı anda sorgulamak, Foucault'nun en azından 1960 tarihli *Deliliğin Tarihi*'nden ve 1964 tarihli *L'Introduction á l'Anthropologie de Kant*'tan beri tutarlı bi-

---

70 Michel Foucault, "The Subject and Power", s. 208–26, Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2. Basım, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 208.

71 A.g.y.

72 Michel Foucault, "Le souci de la vérité" (François Ewald ile söyleşi) *Dits & ecrits* IV, no. 350, s. 675; Türkçesi: *Seçme Yazılar 4. İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2020.

73 Michel Foucault, "Le pouvoir psychiatrique", *Annuaire du College de France, 74e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1973–1974*, 1974, s. 293–300), *Dits & ecrits* II, no. 143, s. 675.

çimde sürdürdüğü bir işti. Üstelik bu eleştirel proje geniş çerçevede yalnızca ceza hukuku sistemindeki baskı ve tahakkümü değil, daha kapsamlı olarak felsefe geleneğini ve bilimsel söylemi hedef aldığından bahisler yüksekti-projeye gösterilen mukavemet de keza. Bir soykütük araştırmacısı olarak Foucault'nun amacı yalnızca "akıl hastaları"nın veya "suçlu"nun tarihsel niteliğini değil, aynı zamanda daha genel anlamda insan öznesinin, bilgi öznesinin tarihsel niteliğini ortaya sermekti. Böyle bir eleştirel projenin felsefe ve bilim çevrelerinden tepkiyle karşılaşması kaçınılmazdı. 1973'te Rio'da belirttiği gibi, psikanaliz pratiği ve teorisi, "Batı düşüncesinde özneye bahşedilen neredeyse mukaddes önceliği zaten çok temel bir biçimde yeniden değerlendirmişti."[74] Oysa "bilgi teorisi alanında, yöntem bilimi tarihi, bilim tarihi veya fikirler tarihi alanında" öznenin kavranma biçimi o dönemde "hâlâ çok felsefi, çok Kartezyen, çok Kantçı" idi.[75] Üstelik, Foucault'nun sıklıkla gözlemlediği gibi, "belli bir akademik Marksist gelenek de henüz bu geleneksel felsefi özne kavramını aşmış değildi."[76] Foucault dikkatini bu işe -özne teorisini yeniden gözden geçirmeye- verecekti. İşte Louvain Dersleri'nin önemli katkı sunduğu alan da Foucault'nun yapıtının bu ikinci boyutudur, dolayısıyla burada konumlandırılması gerekir.

Bu, elbette, talepkâr bir görevdir. "Öznenin hakikatle ilişkisinin veya yalnızca bilgiyle ilişkisinin, bilgi öznesine dışarıdan dayatılan varoluş koşulları, toplumsal ilişkiler veya siyasi biçimler tarafından çarpıtılmış, bulanıklaştırılmış, perdelenmiş" olduğunu ileri sürmek, hatta kanıtlamak -ki bazı Marksist analizlerde "ideolojinin negatif unsuru"na tercüme edilir[77]- yeterli olmayacaktı. "Fikirlerini özgürce oluşturmasını

74 Foucault, "La vérité et les formes juridiques", s. 540.

75 A.g.y.

76 A.g.y.

77 A.g.y., s. 552.

veya inandığı fikirleri özgürce ayırt edebilmesini sağlayan bir bilinçle donanmış özne" kavramının, Althusser'in deyimiyle, "ideolojik bir aygıt"ın ürünü olduğunu öne sürmek de yeterli değildi.[78] İdeolojinin aygıtına atıfta bulunmak, bilgiden önce hem bir özne hem de bir nesnenin var olduğunu ve bunların arasında kaldırılması mümkün olan bir peçenin bulunduğunu öne sürmek anlamına geliyordu; yanlış bilince paralel ve doğruluğu kanıtlanabilecek başka bilinçler olduğunu öne sürmek anlamına geliyordu. Foucault'nun göstermeyi amaçladığı şey ise, "varoluşun siyasi ve iktisadi koşulların bilgi öznesinin önünde bir peçe veya engel değil, bilgi öznelerinin bizatihi içinde şekillendikleri şey olduğu ve dolayısıyla aynı zamanda birer hakikat ilişkisi olduğu" idi.[79] Bu elbette Nietzsche'ye dönüşü ifade ediyordu: Hakikatin yanı sıra, bilim söyleminin varsaydığı öznenin tarihini yapmak; bilinç denen hadisenin bir soykütüğünü yapmak; ve (Althusser'in aksine) bir özneyi meydana getiren ve bölen şeyin tarihselliğini -öznenin neyi hatırlayıp neyi unuttuğunu, öznenin neyin farkında olup neden bihaber olduğunu- ortaya çıkarmak gerekiyordu.

Bu hassas alanda Foucault temkinle ilerledi. "Nietzsche Üzerine Seminer"de söylediği gibi, bilginin kökeninde bir iktidar arzusu vardır ve bu arzunun ortaya çıkış noktası öznedir—bir "çarpılmalar ve perspektifler sistemi", bir "tahakküm ilkesi" olan ve "kimliğinin ve gerçekliğinin bizzat damgasını" nesneden alan özne.[80] Nietzsche'den öğrendiğimiz şey, bilginin oluşumunda,

---

78 Louis L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'État (Note pour une recherche)", *La Pensée: Revue du rationalisme moderne*, no. 151 (Haziran 1970), s. 3–38, s. 27.

79 Foucault, "La vérité et les formes juridiques", s. 552–53.

80 Michel Foucault, "Leçon sur Nietzsche: Comment penser l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité", Montreal, McGill Üniversitesi'nde verilen seminer, Nisan 1971, s. 195–213, Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France, 1970–1971*, haz. Daniel Defert, (Paris: Gallimard/Seuil, 2011), s. 240; Türkçesi: *Bilme İstenci Üzerine Dersler. Collège de France Dersleri, 1970-1971*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

irade ve hakikat arasındaki ilişkinin özgürlük (hakikatin özgürlüğü ve iradenin özgürlüğü) değil, şiddet koşuluna dayandığıdır. Nietzsche'yi okuyan Foucault'dan öğrendiğimiz şey ise, "bilme durumunun içerdiği şiddette, bilme faaliyetinin hem faydalanacağı hem de var edeceği sabit, zaruri yahut öncül bir ilişki"nin bulunmadığıdır.[81] Bilme faaliyetine temel oluşturan özne-nesne ilişkisi, aslında bir "ürün" ve bir "ilk yanılsama"dır; "ondan türeyen her şey -öncül [*a priori*], nesnellik, saf bilgi, kurucu özne vb."- için de aynısı geçerlidir.[82]

Felsefi geleneğin ve bilimsel söylemin öznesiyle daha yakın bir özdeşleşme kuranlar için bu iddia -Foucault'nun *Le pouvoir psychiatrique*'de [Psikiyatri Erki],[83] Pasteur'ün dokorlarda açtığı yarayı tasvir ederken kullandığı terimi ödünç alırsak- "muazam bir narsist incinme"ye mal olabilirdi. Zira öznenin tasavvur edilme biçimi, öznelerin kendilerini tasavvur etme biçimi olabilirdi: Nitekim kendilerini "bilinç ve belagat"ın[84] failleri olarak hayal eden entelektüellerin, bu hevesi taşıyan öznenin "iktidar-bilginin kendine özgü bir biçimi olan ihtisaslaşmanın [*la connaissance*]" yol açtığı yanıltıcı bir etkiden öte bir şey olmadığını kabullenmeleri hakikaten zor olabilir.[85] Descartes'ın izinde kanıta tutunmaları şaşırtıcı olmayacaktır; teslim olmaya direnmeleri şaşırtıcı olmayacaktır. Buna karşılık vermek için Foucault'nun ilk silahı terminolojik kesinliktir. Daha baştan, "söz dağarcığını oturtmak" için çalışır:[86] ihtisas alanı [*connaissance*] terimi "arzu ve bilgiye [*savoir*] peşinen bir birlik, karşılıklı bir aidiyet ve doğallık vermeyi sağlayan sistem"i ifade etmeye başlar. Bilgi *savoir*] kavramı ise "bir iradenin nesnesini,

81 A.g.y., s. 202.

82 A.g.y.

83 Foucault, "Le pouvoir psychiatrique", s. 677.

84 Foucault, "Les intellectuels et le pouvoir", s. 307.

85 Foucault, "Le pouvoir psychiatrique", s. 686.

86 Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 18.

bir arzunun gayesini, bir tahakkümün aracını, bir mücadelenin kozunu yeniden keşfedebilmek için ihtisas alanının içinden çekilip çıkarılması gereken şey"i ifade edecektir.[87] Ancak terminolojik kesinlik, zorunlu olmakla birlikte, yeterli değildir. Önemli olan yalnızca söylemek değil, aynı zamanda yapmaktır—iktidar isteği ile onun kendisine seçtiği nesne arasındaki *agon*'un izlerini çekip çıkarmak gereklidir. Özne sorusunu ortaya atmak için yahut özneyi, hakikat sorusuna ilişkin olarak sorgulamanın bir yolu olarak Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de ele aldığı temalardan birine, ikili bir yapıya sahip olan "hakikat-imtihanı" ile, üçlü bir yapıya sahip olan "hakikatin tahkikatı" temasına geri döner.

"Uzun bir süre boyunca ve büyük oranda bugün hâlâ," diyordu Foucault 1974'te, "tıp, psikiyatri, ceza hukuku ve kriminoloji, hakikatin ihtisaslaşmış bilginin kıstaslarıyla uyumlu bir tezahürüne ve imtihan biçiminde bir hakikat üretimine indirgenmiş durumda; ikincisi daima ilkinin ardına gizlenip onun tarafından meşrulaştırılma eğilimindedir."[88] Psikiyatri örneği temelinde Foucault, hakikatin üretiminin on dokuzuncu yüzyıl psikiyatri hastanesinde -ki yalnızca "teşhis ve tasnif"in değil, aynı zamanda bir kavganın, "bir güreşin alanı, zafer ve teslimiyetin söz konusu olduğu bir kurumsal alan"dır[89]- nasıl yayıldığını gösterecektir. Bu noktayı vurgulamak için Foucault burada Salpêtrière Hastanesi müdürü Doktor Jean-Martin Charcot'yu gündeme getirir. Charcot, "tıbbi iktidar-bilginin isteğiyle", uyku hastalığı veya üşengeçlik gibi bazı olguların nasıl üretildiğini ve nihayet histerinin nasıl bilimsel bir nesne haline getirildiğini;[90] ayrıca hastalıkların tasnifinin yardımıyla, histerinin bizatihi varoluş koşulunu oluşturan iktidar iliş-

87 A.g.y.

88 Foucault, "Le pouvoir psychiatrique", s. 675.

89 A.g.y., s. 679.

90 A.g.y., s. 680.

kilerinin “telkine yatkınlık” gibi tuhaf bir belirtinin gündeme gelmesiyle nasıl gözden kaybolduğunu;[91] ve son olarak, böylece bir nesne olarak şekillendirilen histeriye bilginin saf öznesi statüsünün nasıl atfedildiğini ifşa etmeyi sağlıyordu.

Foucault *Hapishanenin Doğuşu*’nda bu soruyu, ceza hukuku ve kriminoloji açısından yeniden ele aldı. Fakat burada, tekrara rağmen, nesnenin bilgiyle ilişkisiyle, suçlunun bastırma ile ilişkisi arasında tekinsiz bir benzerlik vardı: Görünmez olarak kalan buzdağının tepesiydi bu. Foucault’nun “bölücü pratikler”i analiz eden yazılarının çoğundan okurun aklında kalan şey, bilgi-iktidar kavramıydı. “Bilgi-iktidarın o münferit biçimi”nden doğan özneye ise pek fazla dikkat etmiyorlardı.[92] “Bölücü pratikler”in ürettiği dikkat çekici karakterler -deli, suçlu, töhmet altındaki kişi- akıllarda kalsa da, o hakikatlerin üretiminde egemen öznenin, Velázquez’in *Las Meninas* [Nedimeler] tablosunda aynaya yansıyan egemen öznenin rolüne, anlaşılan, yeterince dikkat edilmiyordu.[93] Foucault felsefe geleneğinin ve bilimsel söylemin öznesine işaret edince -bu ister *cogito* olsun ister temsilin yahut bilincin öznesi- projesi daha da fazla tepki çekmiş gibiydi.

Kayıtsızlık

Ceza hukuku veya kriminoloji ve psikiyatri alanında -*crimen* ve *discrimen*’i ihtisas alanı olarak benimsemiş bu disiplinlerde- baş gösteren krizlerin “bu branşların kısıtlarını ve bilgi alanındaki belirsizlikleri sorgulamaya açtığı”nı kabul etmek, bir filozof için elbette nispeten kolaydır.[94] Bu türden krizlerin

91 A.g.y., s. 680-81.

92 A.g.y., s. 686.

93 Bkz. Michel Foucault, *Les mots et les choses: Une archeologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966); Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2017 (6. Bs.).

94 Foucault, “Le pouvoir psychiatrique”, s. 675.

"bilgiyi, bilginin biçimini, 'özne-nesne' kıstasını sorgulamaya açtığı"nı kabullenmek ise pek o kadar kolay değildir.[95] Fakat bu disiplinlerin çoğaltıp çeşitlendirdiği nesnelerin ötesinde, bölünmüş öznenin kendisini sorgulamak; felsefe ve bilimin öznenin birliğine dair varsayımını sorgulamak; bilgi öznesinin içinde arzuyu ortaya çıkarmak; veya bir kez daha (*Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de bunun tartışıldığını hatırlayacaksınız), "arzu öznesi ve bilgi öznesinin bir ve tek olduğu"na dair felsefe geleneği ve bilimsel söylemin ortak varsayımını sorgulamak,[96] bunun "arzunun görmezden gelinmesi"ne borçlu olduğunu göstermek çok daha güçtür[97]—hatta belki de *parrhesia*, yani hakikati söyleme cesareti gerektirir. Özneyi ve onun bölünmüşlüğünü, ve bu durumun görünmezliğini ve bu görünmezliğin görünmezliğini açığa çıkarmak -yalnızca konuşmacı için değil, dinleyenler açısından da- güç bir iştir.

Foucault bu temaları *Hapishanenin Doğuşu*'ndan yalnızca bir yıl sonra yayınlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde araştırıyordu. Başlık için *Sexe et Vérité*'i [Cinsellik ve Hakikat][98] düşündükten sonra, Collège de France'taki ilk seminer dizisine verdiği *La volonté de savoir*'i [Bilme İstenci] tercih etmişti. Sekiz yıl sonra *L'usage des plaisirs*'in [Hazların zın Faydaları] giriş bölümünde belirteceği gibi, "Arzu veya arzulayan özne kavramı, bir teori değilse bile, en azından genel olarak kabul edilen teorik bir tema oluşturmaktaydı;"[99] ve "genel olarak kabul edilen" bu tema aracılığıyla Foucault, egemen özneyi tarihsel bir perspektife yerleştirmeye girişti. Proje, onun de-

95 A.g.y.

96 Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 19.

97 A.g.y.

98 Michel Foucault, "Le jeu de Michel Foucault", *Dits & ecrits* III, no. 206, s. 312 (Paris: Gallimard, 1994); Türkçesi: *Seçme Yazılar 3. Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

99 Michel Foucault, *L'usage des plaisirs: Histoire de la sexualite 2* (Paris: Gallimard, 1984), s. 11.

yimiyle, "modern Batı toplumlarında aşina olunan bir fikir olmakla birlikte ancak on dokuzuncu yüzyıl başlarında beliren 'cinsellik' 'deneyim'i gibi bir şeyin nasıl ortaya çıktığını anlama"yı içeriyordu.[100] Bu ise arzunun ve arzulayan öznenin soykütüğünü gerektiriyordu. Foucault'nun 1984'te vurguladığı gibi bu, "arzu, şehvet veya libido'ya ilişkin tahayyüllerin tarihini yapmak" değil, "insanların birer arzu öznesi vasfıyla kendilerine dikkat etmeye, kendilerini deşifre etmeye, kendilerinin farkına varmaya ve bunu beyan etmeye, kendi varlıklarına dair hakikati arzunun içinde -bu arzu ister doğal olarak görülsün isterse düşkün- keşfetmelerini sağlayacak bir benlik ilişkisine yer açmaya sevkeden pratikleri analiz etmek" anlamına geliyordu.[101]

Kitabın "Scientia Sexualis" başlığını taşıyan kilit önemdeki bir bölümünde Foucault, hakikat imtihanı ile hakikat tahkikatı arasındaki ayrıma geri döner. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca cinsiyet, iki farklı bilgi kütüğü içinde yer almış gibi görünmektedir -bir yanda üreme biyolojisi, diğer yanda tıbbın cinselliği konu alan branşı[102]- ve bunların arasında hiçbir irtibat yoktur. Ardından Foucault körlük motifini, yani "görmeyi ve duymayı reddetme"yi,[103] hakikat imtihanı biçimiyle çakıştırır. Charcot yeniden sahnede belirir, bir sopayla G. adındaki bir hastanın yumurtalıklarına dokunarak histerik kasılmaların belirip kaybolmasını keyfi biçimde tahrik etmektedir. Gelgelelim G. "sopa-cinsel organı, doktorun aksine, hiç de mecazi olmayan sözcüklerle çağırınca" Charcot hastayı muayene odasından kovar.[104] Bu işlem eski dizileri yeni biçimlerde bir araya getirerek iki yeni dizi üretir. Bir yanda, hakikat tahkika-

100 Michel Foucault, "Histoire de la sexualité", *L'usage des plaisirs*.

101 Foucault, *L'usage des plaisirs*, s. 12.

102 Foucault, *La volonté de savoir*, s. 73.

103 A.g.y., s. 74.

104 A.g.y., s. 75.

tı, bilgi öznesi ve "Batı'da bilimsel söylemin kurumsallaşmasını besleyen muazzam bilme arzusu"ndan oluşan dizi yer alır. Diğer yanda ise, uzman söyleminin âdeta bir karbon kopyası olan, hem "ezeli bir batıl inanış" hem de "sistematik bir körlük"[105] üreten, hakikat imtihanı, arzu öznesi ve "bilmemek konusunda kararlı bir irade"den oluşan dizi. İlk dizi biyoloji ve üremeye dair göstergeler tarafından temsil edilir, ikinci dizi ise tıp ve cinsellik tarafından.

Gelgelelim Foucault'nun müdahalesi, Charcot'nun arzuya kulak tıkadığını göstermekten ibaret değildir. Bir doktor olarak Charcot, tıp ve cinsellik söylemine yakından aşinadır. Üreme biyolojisini de iyi bilmektedir—ne de olsa sopasıyla dokunduğu yer hastanın yumurtalıklarıdır. Buradaki mecaz, iki dizinin, tıpkı Charcot'nun muayenesinde olduğu gibi, çakıştırılması gerektiğine mi işaret eder? Bilimsel bir söyleme tabi bir bilgi öznesi olan Charcot, aynı zamanda tutku ve arzuları olan bir erkektir. Bilginin nesnesi olan G. ise, aynı zamanda arzuları olan bir kadındır. Doktorun arzusunun hastanınkine tekabül etmemesi önemli değildir. G. için cinsel arzu olan şeyin karşısında, Charcot için bir bilgi ve iktidar arzusunun yer alması önemli değildir: Bilgi ilişkisinde, birbirini yanlış algılayan bu iki arzunun rastlaşması söz konusudur. Charcot ve öğrencilerinin hayret içinde izledikleri bedenin kasılmalarına neden olan şey arzudur. Hasta ve doktoru bir araya getiren yanılsamayı yaratan şey de arzudur. Arzu olayın kaynağındadır: doktor için, bilgi ve iktidar birikimine yönelen bir arzu; hasta içinse karşılık bulduğuna dair bir sanrı.

Buradan birkaç ders çıkarabiliriz. İlk olarak, hem bilgi öznesi hem de bilgi nesnesi arzuya tabidir [*sujets au désir*]. Arzu-*nun* öznesi değil, ancak arzu-*ya* tabidir: Charcot'nun ve G.'nin davranışını yönlendiren bir irade varsa eğer, bu irade münferit bir özenenin seçimi yahut kararı biçiminde ortaya çıkmaz.

105 A.g.y., s. 74.

Foucault'nun iktidar ilişkileri hakkında söylediği gibi, kasıtlıdır ancak öznel değildir.[106] İkinci sonuç: Körlüğün nedeni değilse bile ona aracılık eden şey, arzudur. Gelgelelim, histerik kasılma örneğinde görüldüğü gibi, arzu aynı zamanda körlüğü telafi eder. Üçüncü sonuç: Charcot, aslında, hastasına bağlıdır—ve tersi de doğrudur.[107] Doktora istediği şeyi veya görmeye ve bilmeye ihtiyaç duyduğu şeyi vermekle, G. kendisi üzerinde tatbik edilen iktidarın işbirlikçisi haline gelir.

Bunu öznellik meselesine dönüş olarak tarif edebilir miyiz? Tam olarak değil, zira münferit bir özneye ait ne gerçek bir seçim ne de bir karar söz konusudur. Diğer taraftan, sahneyi harekete geçiren şey G.'nin arzusudur. Foucault'nun "gönüllü itaat"ten bahsetmesi için henüz yeterli değildir bu, ama "uysallık" terimini devreye sokması için kâfidir. Sahnenin aktörleri arasındaki tahakküm ilişkisi bir kimliğin, Charcot'nun G.'ye atfettiği bir kimliğin üretimi aracılığıyla gerçekleşir; ve gerçekleşmesinin koşulu, G.'nin kendisine tayin edilen kimliği tasdik etmesidir.

Bir ders daha: Charcot'nun histerik beden karşısında, "hem onun bilgisine tam olarak vakıf bir tavır hem de tam bir cehalet"[108] sergilediğine, ne onun ne de G.'nin bunun nereye varacağını bilmediğine dikkat edin. İktidar, önce bilinçte içselleştirilmeden doğrudan bedene ulaşır; iktidar ilişkilerinin etkin olması için temsilin dolayımından geçmesi gerekmez.[109] Son bir ders: Bu noktada **ondokuzuncu** yüzyılın ikinci yarısında "histerik patlamalar"ın psikiyatri hastanelerinde ortaya çıktığını ve "bizzat psikiyatrik iktidarın uygulanmasına karşı bir

106 A.g.y., s. 124.

107 Michel Foucault, "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", içinde *Dits & ecrits* III, no. 197, s. 228.

108 A.g.y.

109 A.g.y.

tepki" arz ettiğini hatırlayın.[110] Charcot ve G.'nin bizatihi tabi oldukları arzunun tarihsel niteliği, uygulanan iktidarın aracısı görevi görmektedir.

Bu analiz, özneyi ve onun bölünmüşlüğünü ifşa eder: Bilgi öznesi ve nesnesi, felsefi geleneğin ve bilimsel söylemin hatırladığı, öznenin bilinçli kısmını temsil eder; arzuya sahip olan erkek ve kadın ise öznenin bilinçdışı, bastırılmış ve unutulmuş kısmını temsil eder. Bir yanda arzuya sahip erkek ve bilgi öznesiyle, diğer yanda arzuya sahip kadın ve bilgi nesnesi arasındaki bu ilişkilerde, hem doktoru hem de hastayı etkileyen ve idare eden şey arzu unsurudur. Burada arzu unsuru, deşifre edilmesi gereken bir sırdan çok, bireyi özne olarak üreten söylemin yol açtığı bir etkiyi temsil eder—veya belki de bireyi deşifre etmeyi amaçlayan ve bunu yaparken de onu yalnızca deşifre etmekle kalmayıp aynı zamanda bu işlemde, yani hakikat imtihanında, bireyin hakikati olarak kurgulanan şeye bağlayan pratiklerin bir etkisidir—bireyin gerçekte ne olması gerektiğini tam olarak tarif eden bir hakikate (hakikatin tahkikatı) bağlayan pratiklerin etkisidir. Yapıtın amacı bu sürecin, onun sonuçlarının ve özne denkleminin terimlerinden her birinin -arzu dâhil- tarihini yazmaktır.[111] Burada esas alınan fikir, "insanların nasıl olup da kendileri ve başkaları üzerinde arzunun şerhine girişmeye sevk edildiklerini araştırmak"tır. "Cinsellik alanındaki davranışlar bu girişime yol açmış olsa da kesinlikle onun yegâne alanı değildir."[112] Ancak bu yolda ilerlerken Foucault kısa süre sonra -hakikat oyunlarının birbiriyle ve iktidar ilişkileriyle ilişkisini inceledikten sonra- "kişinin kendi kendisiyle ilişkisinde ve kendisini özne olarak inşasında devreye giren hakikat oyunları"nı inceleme

110 A.g.y.

111 Foucault, *L'usage des plaisirs*, s. 10.

112 A.g.y., s. 11.

ihtiyacını duyar.[113] *Cinselliğin Tarihi*, bu açıdan, aynı zamanda öznenin tarihidir.

Siyaset ve Etik

Peki, bütün bunların siyasetle ilişkisi nedir? Analizin merkezinde duran "Scientia Sexualis" bölümüyle *La volontie du savoir* iktidarın incelenmesine yeni bir yaklaşım getiriyordu. Baskı, "iktidarı belirleyen toplumsal çizgiler"i[114] açığa çıkarması açısından bir değere sahipti. Ancak bu Batı toplumlarındaki iktidarın hiç de yegâne biçimi değildi. Bedenin siyasi anatomisi ile nüfusu hedef alan biyopolitikanın kavşak noktasında cinsellik, iktidarın başka bir tarzını açığa çıkarıyordu: İktidar ilişkileri yalnızca yasaklar aracılığıyla değil, aynı zamanda konuşma zorunluluğu aracılığıyla tezahür eder. Daha doğrusu iktidar, aynı zamanda, kendimize ve bir başkasına kendi "hakikat"imizi veya arzumuzun hakikatini -yahut bir imtihan ritüelinde arzumuzun hakikati olarak kurgulanan şeyi- söyleme mecburiyeti aracılığıyla ortaya çıkabilirdi. Bu ise, geri dönüp, özne olarak kişinin kendi üzerinde bir etkiye yol açıyordu. Örneğin özneyi kendisine tayin edilen bir kimlikle sınırlandırmak gibi bir etki—G.'nin durumunda muhtemelen olduğu gibi. Hararetli bir biçimde, baskılandığımızdan yakınırız; oysa yalnızca baskı aracılığıyla değil, aynı zamanda hakikat talepleri aracılığıyla yönetilmekteyizdir. Bu ise, yargıya has modelden ziyade stratejik bir modele odaklanan farklı bir iktidar çözümlemesi geliştirmeyi gerektirir. Burada ileri sürülen sav, elbette baskı diye bir şeyin var olmadığı veya kişinin ona karşı koymaması gerektiği değildir. Mesele, daha ziyade iktidar mekanizmalarının biçim değiştirmesidir: Soru,

---

113 A.g.y., s. 12.

114 Michel Foucault, "Les mailles du pouvoir" ("As malhas do poder", İsp. çev. P. W. Prado Jr.; Bahia Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde verilen seminer, 1976, *Barbarie*, sayı 4, Yaz 1981, s. 23–27), *Dits & ecrits* IV, sayı 297, s. 198.

artık bizzat doğruyu söylememize odaklanmaktadır ve merkeze yerleşen ve siyasetin alanını oluşturan artık kendi "uysallığımız", yani tuzu kuruluğumuz veya korkaklığımızdır.

Etik ile ilişkiye gelince; şöyle bir hipotez ortaya atabiliriz. Bildiğimiz gibi, Foucault'nun yazıları yalnızca iktidar ve bilgi hakkında değil, aynı zamanda özne hakkında bir tartışma yürütmekteydi. Bu hat üzerinde, *Bilme İstenci*, körlük sorununu rafine etmeyi sürdürdü—henüz "Nietzsche Üzerine Dersler"-de mevcut olan bir temaydı bu (*Tan Kızıllığı*'ndaki şu pasajı hatırlamak yeterlidir: "İnsan nesneleri neden görmez? Çünkü kendisi araya girmiş, nesneleri gizlemektedir").[115] Bu rafine etme işlemi (Hegel'in *Zihnin Fenomenolojisi*'nde geliştirdiği anlamda) efendi-köle diyalektiği hakkında bir tartışmayı gerekli kılacaktı; ayrıca Althusser'in itaat hakkındaki görüşüne karşı bir tepki olarak okunabilirdi ("İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları"nda, "ara sıra Devletin [baskıcı] aygıtının bir bölüğünün müdahalesini kışkırtan 'kötü özneler'" ile "kendini kendine, yani [somut biçimleri Devletin İdeolojik Aygıtlarında gerçeklik bulan] ideolojiye dayanarak geçinip giden" ve "ezici çoğunluğu oluşturan iyi özneler" arasındaki ayrıma bir meydan okuma).[116] Fakat eğer Tanrı ve ideoloji ölmüşse, bu sorular üzerinden ilerlemek nasıl mümkün olabilirdi?

Buna ilişkin bir ipucu birkaç yıl önce belirmişti. 1969'da verdiği, "Yazar Nedir?" başlığını taşıyan bir seminerde Foucault, "yazar işlevi"ne ilişkin—formülasyonunu Samuel Beckett'tan ödünç aldığı ("Konuşanın kim olduğunun ne önemi var?" dedi birisi; "Konuşanın kim olduğunun ne önemi var?")[117] sorunu doğrudan irdelemişti. Yazar işlevini araştırmak, diyordu Foucault, "söylemlere dair bir tipoloji" ortaya koymamızı ve

---

115 Foucault, "Leçon sur Nietzsche", s. 199.

116 Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'État", s. 35.

117 Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?" *Bulletin de la Societe française de philosophie*, 63e année, no. 3, Temmuz-Eylül 1969, s. 73–104 (ayrıca *Dits & ecrits* I, sayı 69, s. 792).

"öznenin sahip olduğu imtiyazı yeniden gözden geçirmemizi" sağlayabilir.[118] Bunu yapmak için -öznenin imtiyazlı konumunu gözden geçirmek, "özneden asli ve kurucu rolünü geri almak ve özneyi söylemin çok katmanlı ve değişken bir işlevi olarak analiz etmek" için- Foucault şu bir dizi soruyu sormayı öneriyordu: "Söylemlerin düzeni içerisinde özneye benzer bir şey nasıl, hangi koşullarda ve hangi biçimde belirebilir? Her bir söylem türü içerisinde özne ne gibi bir yer işgal edebilir, hangi kuralları izleyerek, ne gibi işlevleri yerine getirir?"[119] Bu sorular temelinde, diyelim Charcot ve hastası G. örneğinde, söylemlere has belli bir yapıyı tespit etmek mümkün olabilir—bu söylem yapısı, farklı özneleşme tarzlarını ve öznenin arzusuyla ilişkisinin büründüğü farklı biçimleri açıklayabilir. Bunlar arasında efendi, histerik, üniversite hocası ve bilgeye mahsus söylemler sayılabilir. Böylece bu söylemleri ve her birinin yapısını Foucault'nun ileride, *Hakikat Cesareti*'nde tanımladığı doğru söz -hakikat söylemi- türleriyle kıyaslamak mümkün olabilir: Psikiyatri erkine has söylem ile *parrhesia*'ya dayanan doğru söz arasında bir karşılaştırma olacaktır bu bir anlamda.

Louvain'de girişilen itiraf hakkındaki irdeleme işte tam buraya yerleştirilebilir. İtirafın soykütüğünü izlemek ve geçen iki yüzyıl boyunca doğruyu söylemenin farklı biçimlerini araştırmak yoluyla Louvain Dersleri hakikatin üretimi ve ortaya serilmesi meselesini, özneye odaklanarak yeniden ele alır. Bilgi alanında itiraf, kanıt görevi görür; hadisenin alanında ise imtihan görevi görür. Yargılama yahut hakkı söyleme [*jurisdiction*], agonistik rekabetin, özneyi merkez alan farklı yöntemlerle sürdürülmesidir. Fakat Louvain Dersleri daha ileri giderek, hakikati ilan edenlerin takınmayı adet edindikleri tarafsızlık maskesinin altında, "bilme arzusunun farklı biçimlerini ve başkalaşımlarını" keşfetmemizi sağlar, yani: "içgüdü,

118 A.g.y., s. 810.

119 A.g.y., s. 810-11.

ihtiras, amansız sorgu hâkimi, zalim nezaket ve hoyratlık."[120] Louvain Dersleri tabiyet meselesini aynı zamanda ceza yasası ve ceza hukuku alanına kaydırır. Stratejik bir hamledir bu: *Crimen* ve *discrimen*'i inceleyen bu disiplinlere bir bireyin kendisini özne olarak nasıl inşa ettiğini inceleme fırsatı sunar. Foucault, Louvain'deki giriş dersinde dediği gibi, "hakikat ile yönetme"yi araştırma konusunda bu disiplinlere -ceza yasası, kriminoloji, ceza hukuku ve psikoloji bilimlerine- meydan okur. Bu ise hem siyasi bir soruya hem de yönteme dair bir soruya yol açar. Siyasi soru, "bireyin, üzerinde tatbik edilen iktidara nasıl olup da bağlandığı ve bağlanmayı kabul ettiği"-dir. Yönteme dair soru ise, "bireylerin iştirak ettikleri hakikat söylemine nasıl olup da bağlandıkları"dır.[121]

Hakikat Aracılığıyla Yönetmekten Hakikat Cesaretine Doğru

Öyleyse 1980-81 yılları arasında verilen seminerlerde söz konusu edilen aslında nedir? O sırada Dartmouth ve Berkeley'de ders vermekte olan Foucault'ya göre amaç, "içinde yaşadığımız dünyada neyi kabul etmek istediğimiz, hem kendimize hem de içinde bulunduğumuz koşullara dair neyi kabul neyi ise reddetmek, neyi değiştirmek istediğimiz" ile ilgili olan ve bu açıdan "siyasi bir boyut" da taşıyan teorik bir analiz üretmekti.[122] Öyleyse amaç üç bileşenden oluşuyordu. İlki, bir bireyin kendisini ve başkalarının da onu doğru söyleyen bir özne olarak kurmasının hangi yollarla gerçekleştiğini -yani hakikat söylemlerini- analiz etmekti. İkinci amaç, buradan

120 Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (*Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. Prométhée, 1971, 145–72) *Dits & ecrits* II, sayı 84, s. 155.

121 Foucault, "Giriş Dersi", bu kitap içinde.

122 Michel Foucault, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth", *Political Theory*, cilt 21, no 2 (Mayıs 1993), s. 198–227, s. 224 n. 4.

hareketle "öznenin soykütüğü"nü inşa etmekti, yani hem "bugüne dek ne yaptığımızın tarihi"ni yazmak hem de "ne olduğumuza dair bir teşhis" ortaya koymaktı.[123] Buradan hareketle üçüncü amaç ise "genel bir öznenin genel bir nesneyi anlayabilmesi"ni sağlayan koşulların neler olduğunu değil,[124] "özneyi dönüştürmenin, kendimizi dönüştürmenin koşullarını ve sınırsız olanaklarını" tespit etmeyi amaç edinen bir eleştirel felsefe geliştirmekti.[125]

Eleştiriden *Aufklärung*'a Doğru

Burada iki metin özellikle önemlidir: 1978'de verilen "*Eleştiri Nedir?*" başlıklı seminer ve *Du gouvernements des vivants* [Canlıların Yönetimi] başlıklı 1980 dersleri. Hakikatle yönetmek ile hakikat cesaretinin arasındaki eşikte Louvain Dersleri, Foucault'nun üç yıl önce "Eleştiri Nedir?"de ana hatlarını çizdiği yanıtı geliştirir. Burada ortaya koyduğu eleştiri tanımı ilerideki yapıtların ana direğini oluşturacaktır: Toplumun ve bireylerin giderek yönetim mantığı içinde özümsenmesi [*gouvernmentalisation*] karşısında eleştiri, "pek o kadar yönetilmeme sanatı"[126] veya "*o şekilde* yönetilmeme"[127] sanatı olarak düşünülebilir. "Yönetme sanatlarının muadili, daha doğrusu hem ortağı hem de hasmı" olarak gelişen bir sanat dalıdır bu.[128] Daha doğrusu, yönetme eylemi "hakikati temsil etme iddiasındaki iktidar mekanizmaları aracılığıyla" itaatkâr bireyler üretmeye başladığı andan itibaren eleştiri, "kısaca hakikat siyaseti olarak adlandırabileceğimiz oyunda tabiyeti reddetmeye [*désassujetissement*]" hizmet eden "gönüllü ita-

123 A.g.y.

124 Foucault, "Giriş Dersi".

125 Foucault, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self", s. 224 n. 4.

126 Foucault, "Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklarung*]", s. 38.

127 A.g.y.

128 A.g.y.

atsizlik sanatı"na vaya "üzerine kafa yorulmuş bir itaatsizlik" biçimine dönüşür.[129]

Üç nokta açıklığa kavuşturulmalıdır. İlk olarak, Foucault'nun kendisinin de gözlemlediği gibi, eleştiriye dair bu tanım, Kant'ın 1784 tarihli kısa denemesi "*Was ist Aufklärung?*"da[130] [Aydınlanma Nedir?] Aydınlanma'ya dair verdiği tanımdan çok da uzak değildir. Bildiğimiz gibi, Kant'a göre eleştiri, bilgiye yöneltilmiş bir sorudur: "Hangi noktaya kadar bilebileceğini biliyor musun?"[131] Bunun zemini, tabii ki, Aydınlanma'nın kendisinin de bir cesaret çağrısı olmasıdır: Gönüllü vesayet halinden, başkasının yönlendirmesi olmadan kişinin kendi idrakini kullanmaktan aciz olma durumundan çıkma cesareti. Öyleyse tıpkı gönüllü itaatsizlik gibi, Aydınlanma da öznenin dönüşümünü içermekte ve talep etmektedir. Bilme cesareti göstermek zorunludur—ne de olsa Aydınlanma'nın şiarıdır bu. Peki ama, neyi bilme cesareti? Foucault'ya göre, bu meydan okumayla, bilgi ve aklın kısıtlarını bilmenin ötesinde bir şey kastedilmektedir. Ona göre bu meydan okuma, "şu anda ve mevcut durumda kim olduğumuzu" bilmeye yöneliktir,[132] bu ise "Aydınlanma'nın bu sorusunu, yani iktidar, hakikat ve özne arasındaki ilişkilere dair soruyu, tarihin herhangi bir dönemine uygulayabilmek için… hangi koşulların geçerli olması gerektiğini görmeyi" gerektirir.[133]

İkinci olarak, şu anda, mevcut durumumuzda kim olduğumuz sorusu, bilgi öznesiyle yakından ilişkilidir ve hem siyasi hem de yönteme ilişkin bir boyutu vardır. On dokuzuncu ve

129 A.g.y., s. 39.

130 Foucault bu makaleyi "What is Enlightenment?" içinde tartışır, s. 32-50, Paul Rabinow, haz., *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984).

131 Foucault, "Qu'est-ce que la critique?", s. 41.

132 M. Foucault, "Entretien de Michel Foucault avec André Berten" (7 Mayıs 1981), *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, Fransızca Basım.

133 Foucault, "Qu'est-ce que la critique?", s. 47.

yirminci yüzyıllar eleştiriye belli konular sunmuştur: bilimsel pozitivizm ve devlet erkinin akılcı kılınması. Almanya'da Hegel'den Frankfurt Okulu'na kadar "bilme cesareti," "rasyonalizasyon veya belki de aklın kendisinde iktidarın aşırılıklarına meydan veren bir şey" olup olmadığını sormaya cesaret etmek anlamına gelecekti.[134] Fransa'da Aydınlanma'nın sorusunun geri dönüşü, fenomenoloji ve Bachelard, Cavaillès ve Canguilhem'in bilim felsefesi sayesinde olacaktı ve birbiriyle simetrik iki biçimde gerçekleşecekti: "Akılcılık nasıl iktidarın cinnetine dönüşür?" ve "bu akılcılık nasıl olup da tam aksi olan şey temelinde kurulmuştur?"[135] Fakat Fransa'da fenomenoloji ve bilim felsefesine, Foucault'nun "yüzyılı aşkın süreyi kapsayan tarihimiz" olarak adlandırdığı şeyi eklemek mümkündür, zira Foucault'nun açıkladığı gibi, "toplumsal ve iktisadi organizasyon biçimlerimizin akılcılıktan yoksun olduğunu kendimize durmadan tekrarlamak suretiyle kendimizi, akılcılığın ya çok fazla veya noksan olduğu, ama her halükârda, kesinlikle haddinden fazla iktidarın mevcut olduğu bir durumla yüz yüze bulduk."[136] Benzer şekilde, "şiddet ideolojileri ile topluma, proletaryaya ve tarihe dair gerçek bilimsel teori arasındaki karşıtlığı durmadan tekrarlamakla kendimizi birbirine ikiz kardeş kadar benzeyen iki iktidar biçimiyle yüz yüze bulduk: Faşizm ve Stalinizm."[137]

Üçüncü ve son olarak: Aydınlanma sorusu çoğu kez, bilgiye ve modern bilimin ortaya çıkışıyla birlikte bilginin neye dönüştüğüne dair bir soru olarak ortaya atılmıştır. Bu bakış açısından, "Kant'tan bu yana, bizatihi Kant sebebiyle" eleştirel olmak,[138] Foucault'nun "bilmenin tarihsel biçimleri"[139] olarak adlan-

134 A.g.y., s. 42.

135 A.g.y., s. 44.

136 A.g.y., s.44.

137 A.g.y., s. 44-45.

138 A.g.y., s. 47.

139 A.g.y.

dırdığı şeyin meşruiyetini sorgulamak ve şu soruları sormak anlamına gelmiştir: "Bilgi, kendisi hakkında hangi yanılgılara neden olmuş ve hangi istismarlara maruz kalmıştır? Bunun sonucunda hangi tahakküm biçimleriyle ilişkilendirilmiştir?"[140] Bu yaklaşıma karşı Foucault, Aydınlanma'nın sorusuna iktidar açısından yaklaşıyordu. Meşruiyetin sorgulanması yerine, bilgi (yani belli bir alanda, belli bir dönemde geçerli olan bilgi süreçleri ve etkileri) ile iktidar (yani "davranış veya sözler üzerinde etki yaratmaya yatkın mekanizmalar")[141] arasındaki bağları tespit etmemizi sağlayabilecek bir dizi unsurdan oluşan bir imtihanı -*une épreuve d'événementialisation*[142] adını verdiği şeyi-öneriyordu. Analiz, aynı anda arkeolojik, soykütüğüne yönelik ve stratejik olmalıydı: tekil varoluşların kabul edilmesinin koşullarını geri getirmek için, bu boyutların her biri zorunluydu; tekillikleri anlaşılır kılmak, ancak "içine dâhil oldukları etkileşim ve stratejileri tespit etmek suretiyle" mümkündü.[143]

Foucault'nun *Du gouvernements des vivants* [Canlıların Yönetimi] başlığını taşıyan 1980 dersleri burada devreye giriyordu. Foucault ilk andan itibaren iki hipotez ortaya atar: Bir yandan, "hakikat töreni gibi bir şey olmadan muhtemelen hiçbir tahakküm tatbik edilemez;"[144] diğer yandan, "bilgi adını verdiğimiz şey, yani hakikatin münferit bir bilinçte mantıksal-deneysel süreçler aracılığıyla üretimi", "hakikat töreninin bürünebileceği pek çok biçimden yalnızca biridir."[145] Burada dikkat edilmesi gereken nokta, tahakküm sözcüğüyle, "başkalarına öncülük etme, onları idare etme ve davranışlarını

140 A.g.y., s. 58-59.

141 A.g.y., s. 48.

142 A.g.y., s. 47-48.

143 A.g.y., s. 52.

144 Michel Foucault, *Du Gouvernment des vivants: Cours au College de France, 1979–1980*, haz. Michel Senellart, (Paris: Gallimard/Sevil, 2012), s. 8.

145 A.g.y., s. 8-9.

yönlendirme durumu"nun;[146] hakikat merasimiyle *-alethourges*, doğru sözcüğünden türetilmiş bir sözcük- ise "iddia edilen şeyin yanlış, saklı, dile gelmez, öngörülemez, unutulmuş, vb.'nin karşıtı olarak doğru olduğunu ortaya koymayı sağlayan sözlü veya sözlü olmayan bir dizi süreç"in kastedilmekte oluşudur.[147] 1980 derslerinin amacı, "hakikatle yönetmek" kavramını rafine etmektir.[148] Mesele, Foucault'nun açıkladığı gibi, amaç "artık fazlasıyla yıpranan iktidar-bilgi kavramını sarsmak"tır, ki bu kavramın kendisi de "fikirler tarihi alanında, hâkim ideoloji kavramını merkeze koyan analizlerin ablukasını sarsma"ya hizmet etmişti.[149]

Bir anlığına ideoloji sorusuna geri dönecek olursak; Foucault henüz *Ceza Toplumu* ve *Hakikat ve Yargı Biçimleri*'ni yazdığı sırada "insanın düşüncelerini, davranışlarını ve bilgisini" ideoloji merceğinden bakarak incelemeyi reddetmişti.[150] Bunun nedenlerinden biri, ideoloji kavramının "en azından dolaylı olarak, doğru ile yanlış, gerçek ile yanılgı, bilimsel ve gayribilimsel, akılcı ve akıldışı arasındaki ayrıma dayanmasıdır."[151] Foucault'nun bilgiye odaklanmaktaki amacı ise, tam aksine, bu ayrımların ötesine geçmek ve dikkatimizi bunların şekillendirdiği alanları oluşturan pratiklere çevirmektir. Bir başka neden, ideoloji analizinin tabiyet mekanizmalarına karşı kör kalmasıdır: İktidardan söz etmek yoluyla Foucault, analizin odağını hâkim temsiller sisteminden, iktidarın bilfiil tatbik edilmesini sağlayan teknik ve süreçlere doğru kaydırmaya çalışmıştır. *Du gouvernements des vivants* [Canlıların Yönetimi] buna özne konusunda üçüncü bir kayma ekler. Foucault

146 A.g.y., s. 8.

147 A.g.y.

148 A.g.y., s. 12.

149 A.g.y.

150 A.g.y., s. 74.

151 A.g.y., s. 13.

orada "siyasi-felsefi soru"yu tersine çevirir.[152] "Arzusu hilafına kendisini tahakküm altına alan iktidar hakkında, onun lehine veya aleyhine söyleyebilecekleri" temelinde, gönüllü olarak bir bilgi ilişkisine girebilen özneyi irdelemenin ötesine geçer.[153] Bunun yerine, bizzat iktidarın sorgulanmasının, "bilgi öznesi ve onun istemeden bağlı kılındığı hakikatle ilişki" konusuna nasıl ışık tutabileceğini araştırmaya girişir.[154]

Bu Foucault'nun "Eleştiri Nedir?"de ele aldığı soruya yeni bir yaklaşımı temsil ediyordu. Bu yaklaşım, bir tezden çok bir tavır üzerinde temelleniyordu—şüpheci bir tavırdı bu; septikler çağından ziyade, Descartes'ta düşündüğünün ayırdında olan düşünen öznenin, var olduğuna dair kanıtı türetmesini sağlayan yöntemsel şüphenin siyasi bir biçimini andırıyordu.[155] Foucault'nun benimsediği kuşku, herhangi bir iktidarın "verili kabul edilmesi"ne karşı ve hiçbir iktidarın "peşinen kabullenilme"yi hak etmediğine dair bir kuşkuydu.[156] İktidarın meşruiyetini veya gayrimeşruluğunu belirleyen şey, "temsillerin doğruluğu veya yanlışlığı, hakikiliği ve sahteliği, ideolojik veya bilimsel oluşu, akılcı veya akıldışı oluşu temelinde eleştirisi" olamazdı.[157] İktidardan kendini özgürleştirme hareketi, daha ziyade öznenin kendi üzerinde ve hakikatle olan ilişkisinde gerçekleştireceği birtakım dönüşümlerden oluşmalıydı."[158]

---

152 A.g.y., s. 75.

153 A.g.y.

154 A.g.y.

155 A.g.y.

156 A.g.y.

157 A.g.y. Bu nokta, Patrick Henry'nin duruşması sırasında Robert Badinter'in jüriye sorduğu sorunun ne kadar şaşırtıcı olduğunu vurgular: "Tanımadığınız birini ölüme mahkûm edebilir misiniz?" Foucault, *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*'i bu soruyla bitirir. Daha önce "The Evolution of the Notion of 'Dangerous Individual' in the Legal Psychiatry of the 19th Century", *Dits et ecrits* III (1976–79), no. 220, s. 444'te bu sorunun, "ceza mantığının iç çelişkisi"ni ele verdiği için şaşırtıcı olduğunu açıklamıştır.

158 Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, s. 76.

Foucault "evrensel kategori/ hümanist tavır/ ideoloji analizi"[159] dizisinin yerine yeni bir diziyi koyuyordu: "evrensel kategorilerin reddi/ antihümanist tavır/ iktidar mekanizmalarının teknolojik analizi."[160] Reddettiği evrensel kategorilerden biri de, elbette, önceki dizinin varsaydığı özne idi.

İktidarın "hak yahut zorunluluk temelinden yoksun olduğu"[161] gerçeğinin özne üzerindeki etkilerini analiz etmek için Foucault, alethurjinin yanı sıra hakikat rejimi ve bilgi rejimi kavramlarını ortaya atıyordu. Gündelik dilde "rejim" sözcüğü, Foucault'nun açıkladığı gibi, bireyleri bağlayan veya en azından nispeten zorlayıcı biçimde mecbur kılan bir dizi süreç ve kurumu ifade eder. Söz konusu olan eğer siyasi bir rejim ise, alansal bir birlik temelinde egemenlik hakkına sahip kolektif bir otoritenin kararlarına uymak zorundadırlar. Eğer cezai bir rejim söz konusuysa, genel yasalara uymak zorundadırlar.[162] "Hakikat rejimleri" tabiriyle Foucault bir analoji kuruyordu ve bununla kastettiği şey, "bireyleri, belli koşullar altında ve belli sonuçlara yol açacak şekilde, tanımlı birtakım hakikat eylemleri icra etmeye sevk eden ve mecbur kılan bir dizi süreç ve kurumlardı."[163] Birer hakikat zorunluluğu olan bu eylemler, "öznenin gerçekleştirmek zorunda olduğu" bir hakikat merasiminin parçasını oluştururlar.[164] Foucault'nun "bilgi rejimi" kavramından kastı ise, bir hakikat rejiminin hukuki-siyasi bir rejim içerisinde kurgulanmasıydı. Bu durum özneyi, yöntemsel boyut ile siyasi boyut arasındaki ilişkide bir

159 A.g.y., s. 78. Dizi dördüncü bir eleman daha içerir: "reformların programlanması".

160 A.g.y. Bu dizinin dördüncü terimi, "kabul etmeme anlarının ertelenmesi"dir, ki kabul edilemez olanın ve kabulün dayandığı kabul edilebilirlik sisteminin kabulü gibi kritik bir temayla ilişkilidir.

161 A.g.y.

162 A.g.y., s. 85.

163 A.g.y., s. 92.

164 A.g.y., s. 79.

düğüm noktası haline getiriyordu: özne [*sujet*] aynı zamanda tabi [*sujet*] idi; bir hakikatin beyanı söz konusu olduğunda özne, bir iktidar ilişkisi içinde ise tabi."[165]

Buradaki yöntem, bir tür "bilginin arkeolojisi(olmayan)"a girişmekti. Foucault'nun niyeti, "siyasi erk ile bilgi arasındaki ilişkiler yahut bilimsel beceriler üzerine genel bir inceleme"[166] yürütmek değildi. Yapmak istediği daha çok, farklı hakikat rejimlerinin bireyleri nasıl belli hakikat eylemleri gerçekleştirmeye mecbur kıldığını ve "hakikatin tezahürlerini, onların aracısı, tanığı ve nihayet hedefi olan süreç ve öznelere" nasıl bağladığını incelemekti.[167] İkinci amaç, "bilim ile ideoloji arasındaki ayrım"ı silmekti:[168] "Bilimsel olsun veya olmasın, her hakikat rejimi, hakikatin ortaya konuşu ile ona iştirak eden özneyi birbirine bağlamak için az çok zorlayıcı yöntemler içerir."[169] Tıpkı bilginin, "hakikat merasiminin muhtemel biçimlerinden yalnızca birisi"[170] olması gibi, bilim de -ve bu sözcüğün işaret ettiği çeşitli hakikat oyunları da- "mümkün olan hakikat rejimlerinden biridir" yalnızca.[171] Bilime özgü yan şudur: "Hakikatin gücü öyle organize edilmiştir ki bağlayıcı olan şey hakikatin kendisidir."[172] Bilimsel bir söylemin öznesi hakkı hakikate, hakikati de gerçekliğe uygunluk kıstasına tabi kılarak, tıpkı apofatik bir iddiada olduğu gibi, "mantık *üreten* bir özne"dir.[173] Böylelikle özne, "hakikate şunu

165 A.g.y.

166 A.g.y., s. 98.

167 A.g.y.

168 A.g.y.

169 A.g.y.

170 A.g.y., s. 9.

171 A.g.y., s. 98.

172 A.g.y.

173 A.g.y., s. 95.

söyleme hakkını verir: Beni kabul etmek zorundasın, çünkü ben hakikatim."[174]

Bu öyle bir rejimdir ki -ki mantığın büyüsü burada gizlidir- "bunun bir rejim olduğu gerçeği ortadan kaybolur veya en azından yüzeye çıkmaz."[175] Bu durum, bilimsel olarak formüle edilen iktidar tekniklerinin siyasi düzlemde neden görünmez olduğunu açıkladığı gibi, bu tekniklerin neden zaruri olduğunu da açıklar. Eğer Batı toplumlarında tahakküm bilgi aracılığıyla uygulanıyorsa ve iktidar bilgi üzerinde temelleniyorsa, kabul edilemez olanı kabul ettiren şey, yalnızca hakikati beyan edilen konular hakkında neyin söylendiği değildir. Önemli olan aynı zamanda hakikat merasiminin yürütücüsü veya tanığı olan öznelerin nasıl kurulduğudur. Öyleyse eleştirinin önünde iki yol vardır. Bir yanda önermelerin doğruluğunu denetleyebilir, diğer yanda bilimsel söylemin öznesinin ve hukuki-siyasi düzlemin bilimsel düzlemle bütünleştirilmesinin soykütüğünü inşa etmeye girişebilir. İşin aslı, yönetim ile hakikat arasındaki ilişkinin on sekizinci yüzyıldan beri neden "devlet veya topluma denk olan belli bir gerçeklik"[176] ile "olgulara dair az-çok nesnel bir bilgi"[177] arasındaki bir ilişki olarak tanımlandığını araştırmak yeterli değildir—bu ister akılcılık ilkesine (Boreto) dayandırılsın, ister kanıt (Quesnay), ister beceri (Saint-Simon), genel vicdan (Rosa Luxemburg), isterse terör ilkesine (Soljenitsin).[178] Hakikat aracılığıyla tahakküm kurmak ve yönetmek, bilginin siyasi ve toplumsal bir kullanıma konmasından öte bir şeydir. İçinde bulunduğumuz bilgi rejiminde, diğerlerinde de olduğu gibi, iktidarın uygulanması kişinin kendi kendisine gerçekleştirdiği hakikat me-

---

174 A.g.y. Bu tartışma, Foucault'nun *Leçons sur la volonté de savoir*'da, özellikle s. 64–67'de ortaya attığı savları devralarak sürdürüyor.

175 a.g.y., s. 96.

176 A.g.y., s. 18.

177 A.g.y.

178 A.g.y., s. 16.

rasimleri aracılığıyla gerçekleşir. Ortaya çıkan hakikat, onu itiraf etmek yoluyla kendisini ona bağlayan özneleri kuran şeydir; onların kimliklerinde somutlaşır—ki yönetimin kendisine dayanak bulduğu yer de muhtemelen burasıdır.

Tahakküm Tekniklerinden Benlik Tekniklerine

Şu halde, ilk bakışta, 1980-81 döneminde verilen dersler tahakküm tekniklerinden benlik tekniklerine doğru bir geçit açıyormuş gibi görünür. 1980 Kasım'ında Dartmouth'ta *Benliğin Başlangıcı Hakkında* başlığıyla verdiği seminerlerde ve 1981 Louvain Dersleri'nde Foucault, Habermas'ı izleyerek, üç tür teknik tespit eder: üretim, anlamlandırma ve tahakküm teknikleri.[179] Dartmouth'ta Foucault, akıl hastanesi ve hapishaneyi irdelerken "tahakküm tekniklerinde, galiba çok fazla ısrar ettiğini" belirtiyor[180] ve ekliyordu: "İktidar, karmaşık ilişkilerden oluşur: Bu ilişkiler bir dizi rasyonel tekniği içerir ve bu teknikler etkinliğini, cebir-teknolojileri ile benlik-teknolojilerinin usturuplu bir biçimde bütünleştirilmesine borçludur."[181] Louvain'de ise, "bir dizi iktidar ilişkisi ve bu iktidar ilişkilerinin tatbik edilmesini sağlayan teknikler olarak anlaşılan yönetim mantığı"nı analiz etmeyi amaçladığını dile getiriyor ve "bu yönetim mantığının illa hapsetme, gözetleme ve denetim biçimini alması gerektiği" kanaatinde olmadığını ekliyordu.[182] Disipline gelince, ufak tefek değişikliklerle hapishanelerde, okullarda, atölyelerde, vb. rastladığımız tutarlı bir tekniktir" kuşkusuz, ancak "bunun bireyleri yönetmenin yegâne tekniği olmadığı, sözgelimi şu anda, güvence odaklı bir varoluş

179 Foucault, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth", s. 203; Foucault, "Giriş Dersi", bu kitapiçinde.

180 Foucault, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self", s. 204.

181 A.g.y.

182 Michel Foucault, "Entretien de Michel Foucault avec André Berten", *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, Fransızca Basım.

ufkunun ve güvenliğin inşası yoluyla bireylerin davranışının güvenceye alındığı, ancak bunun disiplinden bambaşka yollarla gerçekleştiği" aşikârdır.[183]

1980-81'de Collège de France'ta *Öznellik ve Hakikat* başlığıyla verilen seminerlerin ders özeti bu noktayı daha keskin biçimde ortaya koyar. Louvain Dersleri'yle paralel olarak Foucault, Paris'te benlik tekniklerini analiz ediyordu. Bu benlik teknikleri, "birtakım amaçlar doğrultusunda ve kişinin kendisine hâkim olmasını veya kendisi hakkında bilgi sahibi olmasını sağlayan ilişkiler aracılığıyla, bireylerin kimliğini sabitlemek, bu kimliği korumak veya dönüştürmek için bireylere önerilen veya mecbur kılınan süreçler" biçiminde tanımlanıyordu.[184] Proje, öznelliğin tarihi ile yönetim mantığı biçimlerinin analizinin kesişim noktasında duruyordu.[185] Foucault daha önce "dil, emek ve yaşamla uğraşan bilgi alanlarında öznenin nesneleştirilme tarzları"nı ve "toplumda delilik, hastalık, suç adı altında işlenen ayrımlar ve bunların makul ve normal bir özne oluşumu üzerinde etkileri"ni irdelemişti.[186] Bundan böyle, "kültürümüzde 'kişini kendisiyle ilişkisi'nin gelişimini ve dönüşümünü teknik donanımı ve bilgi etkileri açısından" tahlil edecek, ayrıca "kişinin kendi kendisini yönetmesini başkalarıyla olan ilişkileri çerçevesinde (pedagoji, davranışa ilişkin danışmanlıklar, manevi rehberlik, yaşam modeli reçeteleri, vb.)" ele alacaktı.[187]

Gelgelelim ikinci okumada amacın yalnızca analizi tahakküm tekniklerinden benlik tekniklerine kaydırmak değil, aynı zamanda her birinin çeşitli hakikat merasimleri içerisinde nasıl

183 Michel Foucault, "Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John De Wit", *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, Fransızca Basım.

184 Michel Foucault, "Subjectivité et vérité", *Annuaire du College de France, 81e annee, Histoire des systemes de pensee, annee 1980–1981*, 1981, s. 383–89 içinde *Dits & ecrits* IV, no. 304, s. 213.

185 A.g.y., s. 214.

186 A.g.y.

187 A.g.y.

kurgulandığı ve bunların öznenin oluşumu üzerindeki etkileri üzerinden karşılaştırmak olduğu açıklığa kavuşur. Dartmouth derslerinin açılış sahnesi, Charcot ile hastası G.'yi değil, Doktor François Leuret -bir başka on dokuzuncu yüzyıl Fransız psikiyatristi- ile, birbiri ardına soğuk duşlar sonucunda kendi deliliğini kabullenmeye itilen A. adındaki bir hastayı karşı karşıya getirir. Foucault bu sahnede, "içinde yaşadığımız toplumda, bireysellik, söylem, hakikat ve zorlama arasında gelişen tuhaf ve karmaşık ilişkilerin bir örneğini" görür.[188] Öyleyse buradaki fikir, farklı teknikler arasındaki etkileşimi araştırmaktır. Foucault'ya göre, "eğer Batı medeniyetinde öznenin soykütüğünü analiz etmek istiyorsanız, yalnızca tahakküm tekniklerini değil aynı zamanda benlik tekniklerini de hesaba katmanız gerekir. Yahut şöyle diyelim: Bu iki tür teknik -tahakküm teknikleri ve benlik teknikleri- arasındaki etkileşimi hesaba katmanız gerekir."[189] Foucault'yu ilgilendiren şey, "bireylerin birbirleri üzerindeki tahakkümünde kullanılan teknolojilerin, bireyin kendi üzerindeki eyleminde görülen süreçlere başvurduğu noktalar" veya aksine, "benlik tekniklerinin, cebir ve tahakküm yapılarına dâhil edildiği noktalar"dır.[190] Dolayısıyla bahisler, hem felsefi hem de siyasidir: Proje, modern benlik kavramını ortaya çıkaran pratiklerin tarihini inceleyerek, özne felsefesinin ötesine geçmeyi amaçlar.

Çerçevesi biraz farklı olmakla birlikte, Louvain Dersleri de aynı açılış sahnesini ödünç alır ve benzer kaygıları açığa vurur. Gelgelelim Foucault'nun dikkatini çeken şey, tahakküm teknikleri ve benlik tekniklerinin nasıl kurgulandığından öte, aynı zamanda özne teknolojilerinin hakikat söylemleri ile bütünleşmesidir. Ceza pratikleri ve ceza hukuku, yönetim teknolojileri çerçevesinde ele alındığında aydınlığa kavuşur.

188 Foucault, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self", s. 201.

189 A.g.y., s. 203.

190 A.g.y.

Altı yıl önce, *Hapishanenin Doğuşu*, ceza sistemini disiplin teknikleri ve süreçleriyle ilişkilendirmişti. Louvain Dersleri ise itirafı, bireyi, kendi hakikatini söylemeye bağlamayı amaçlayan diğer süreçler, özellikle dinî pratikler ile karşılaştıracak ve itirafı, "bireyin gerek kendi başına gerekse bir başkasının yardımı veya rehberliği aracılığıyla kendisini dönüştürmesini ve kendisiyle olan ilişkisini değiştirmesini sağlayan tekniklerin... daha geniş tarihi" içerisine yerleştirecektir.[191] Bu sorunun öznenin hakikati sorusuna kıyasla ne derece önemli olduğunu soran kriminologlara Foucault yanıt olarak, bunun "yalnızca psikiyatrinin tarihi veya cinselliğin tarihini değil" fakat bir o kadar da "Batı'da hakikatin tarihini ve öznelliğin tarihini ilgilendirdiği"ni söyler.[192] Ardından ekler: "Belki de öznellik-hakikatin tarihini yazmalıyım."[193] Louvain Dersleri bunun bir taslağını sunar.

Dartmouth ve Berkeley'de ana hatlarını çizmeye başladığı, vicdan muhasebesi, vicdan rehberliği ve tövbe ritüellerine dair önceki analizlere dayanarak, Foucault Louvain'de, Deleuze'ün deyimiyle,[194] fasıllar arasında yeni bağlantılar kurar ve yirmi sekiz yüzyılı kapsayan yeni bir dizi icat ederek *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de tartışılan sahneleri, *Öznellik ve Hakikat*'te ve *Hristiyanlık ve İtiraf*'ta tartışılan pratik ve ritüelleri, Rio'da ve Collège de France'taki diğer derslerde irdelediği yargıya özgü hakikatin üretimini ve "On dokuzuncu Yüzyıl Adli Psikiyatrisinde 'Tehlikeli Birey' Kavramına Dair"[195] başlıklı yazısında analiz edilen ceza hukuku öykülerini birbirine bağlar. "Alışılageldik düşünme biçimlerimiz"in hepsini sarsan

---

191 "Giriş Dersi", bu kitap içinde.

192 Foucault, "François ve De Wit ile söyleşi" (22 Mayıs 1981), *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, Fransızca Basım.

193 A.g.y.

194 Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 1986), s. 125.

195 Michel Foucault, "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in 19th Century Legal Psychiatry", s. 1–18.

heterojen bir dizidir bu[196]—*Şeylerin Düzeni*'ne girizgâh olarak aktarılan Borges tasnifini andırır bir bakıma. Toplumsal süreçleri inceleyen ve bu esnada topluma özne rolü atfeden daha geleneksel tarihçilerden kopuş gerçekleştirir. Keza, "tarihten yoksun bir özne"yi tercih eden filozoflardan da ayrılır.[197]

İtiraftan Parrhesia'ya Doğru

Louvain'de takdim edilen yeni diziyi birleştiren proje, egemen öznenin sorgulanması ve yerinden edilmesidir—böylece, pek çok açıdan, üç yıl sonraki *Hakikat Cesareti*'nin temelleri atılmış olur. Foucault "*alethes*'i, yani doğru olanı, ortaya çıkarmayı amaçlayan törensel süreçler"[198] olarak tanımladığı 'alethurji' kavramını antik Yunan'dan devralarak birçok tezahürünü inceler. İtirafı incelerken, ileride *parrhesia*'yı tanımlamasına zemin oluşturacak birtakım yapısal unsurları tespit eder; hem doğruyu söylemenin o diğer biçimi ile itiraf arasındaki (özellikle konuşmacı ile dinleyici arasındaki ilişki açısından) benzerlikler hem de (özellikle konuşmacı ile beyan arasındaki ilişkide görülen) farklılıklar temelinde.[199] Foucault Louvain'de, kâhine, bilgeye, ve *techne* erbabına özgü hakikat söylemi biçimlerini araştırır—sonuncuyu, daha sonra *parrhesia*'da görülen hakikat söyleminin karşıtı olarak ele alacaktır. Dinleyen veya yol gösteren muhatabın farklı biçimlerini çoğaltır—"-daima vazgeçilmez bir ortak olarak sunulan, kendi hakkında hakikati söyleme mecburiyetinin zaruri eşlikçisi"nin oynadığı belirleyici rolü daha sonra *parrhesiast* ile kıyaslayacaktır.[200]

196 Michel Foucault, *Les mots et les choses: Une archeologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966), s. 7; Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge, 2017 (6. Bs.).

197 Foucault, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self", s. 202.

198 Foucault, "Birinci Ders", bu kitap içinde.

199 Foucault, "Giriş Dersi", bu kitap içinde.

200 Michel Foucault, *Le courage de la vérité: Le gouvernment de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, haz. Frédéric Gros (Paris: Gallimard/

Doğruyu söylemenin ortağı olan bu karakter, itirafta bulunan özne ve dile getirilen hakikat arasındaki ilişkinin yapısının, bireylerin kendilerini ahlaki birer özne olarak kurma biçimleri üzerinde yol açtığı etkiyi -alethurjik biçimlerin etkilerini- vurgular. Ayrıca benliğin dönüşümünü amaçlayan çeşitli teknikleri inceler—davranış kurallarının ezberlenmesi ve vicdan muhasebesi gibi. Bu teknikleri daha ileride *epimeleia heautou*, yani kendine özen gösterme pratiklerinin birer biçimi olarak tanımlayacaktır.[201]

İtiraf ile *parrhesia* arasındaki ortak unsur, "dile getirme karşılığında belli bir bedel ödenmesi"dir,[202] ki Foucault 1981 derslerinde bunun iki biçimini vurgular. 1984'te ise bu iki biçim, cesaretin iki farklı biçimiyle ilişkilendirilecektir.[203] İlki, konuşmacı ile dinleyici arasındaki ilişkiyi tehlikeye atmayı içerir. "'Seni seviyorum' beyanının bir itiraf olabilmesi için, karşıdakinin kabul etme, reddetme, bir kahkaha patlatma, bir tokat aşketme yahut 'bunu kocama söyleyeceğim' deme hakkına sahip olması gerekir," diyordu Foucault Louvain'de.[204] Üç yıl sonra ise şöyle diyecektir: "*Parrhesia*'nın varolabilmesi için… öznenin belli miktarda tehlikeyi göze alması, bizzat muhatabıyla arasındaki ilişkiyi tehlikeye atmayı göze alması gerekir. Vicdan kılavuzluğu biçimindeki *parrhesia*'da bunu açıkça görebiliyoruz—sözgelimi, vicdan kılavuzluğu ancak dostluk temelinde mümkün olabilir, gelgelelim vicdan rehberliğinde doğruya başvurmak, tam da hakikat söylemini

Seuil, 2009), s. 6; Türkçesi: *Hakikat Cesareti. Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II. Collège de France Dersleri 1984*, çev. Adem Beyaz, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

201 Foucault, *L'hermeneutique du sujet*, s. 12–13; Türkçesi: *Öznenin Yorumbilgisi. Collège de France Dersleri 1981-1982*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

202 Foucault, "Giriş Dersi", bu kitap içinde.

203 Foucault, *Le courage de la vérité*, s. 13.

204 Foucault, "Giriş Dersi", bu kitap içinde.

mümkün kılan bu dostluk ilişkisini tehlikeye atar."[205] İkinci biçim hayatını kaybetme tehlikesidir.[206] Foucault Louvain'de tövbe hakkındaki analizinde şehit örneğini tartışır ve karşıtı olarak da Hristiyanlıktan "düşen" kimseleri, yani eziyete uğrama tehlikesi karşısında inançlarını beyan etmekten korkan Hristiyanlar örneğini ele alır. *Hakikat Cesareti*'nde ise tehlikeye rağmen Sirakuzalı Dionysius'u görmeye gidip ona fikrini söyleyen Platon örneğini gündeme getirir.[207]

İki tür hakikat söylemi arasındaki farklılıklara gelince; Foucault Louvain'de, itirafın "kişinin kendisi hakkında yaptığı bir gözlemden ibaret olmadığı"nı söyler. "İtiraf bir tür bağlaşmadır, ancak oldukça tuhaf bir bağlaşmadır bu: Kişiyi şu veya bu şeyi yapmaya mecbur kılmaz; ancak konuşan kişinin kendisini beyan ettiği kişi olmaya bağlı kalmasını şart koşar, çünkü zaten tam da o kişidir."[208] Kısmen söz edimine [*speech act*] benzer şekilde, itiraf, itirafta bulunan özneyi doğurur; bu özne, konuşma özürlüğüne sahip olup olmamasından ve dile getirilen hakikatin gerçekle ne derece ilişkili olduğundan bağımsız olarak, dile getirilen hakikati kendisine ait bir hakikat olarak benimser ve ona bağlanır. *Parrhesia* da bir tür bağlılıktır elbette, ancak -Foucault'yu özetleyerek söylersek- konuşmacının düşündüğünü ve inandığını söylediği şeyi düşünüp ona inanmayı taahhüt ettiğini, çünkü düşünüp inandığı şeylerin tam da bunlar olduğunu ima eder. Tıpkı itirafta bulunan özne gibi, *parrhesiast* da "dile getirdiği hakikate imzasını atar, kendisini bu hakikate bağlar, ve bir yükümlülük altına girer,"[209] ancak bunu sırf böyle söylemiş olduğu için değil, söylediği şey "kendi görüşü, kendi düşüncesi, kendi inancı" olduğu için

205 Foucault, *Le courage de la vérité*, s. 13.

206 A.g.y.

207 A.g.y., s. 57-59.

208 Foucault, "Giriş Dersi", bu kitapiçinde.

209 Foucault, *Le courage de la vérité*, s. 12.

yapar.[210] Üstelik ötekiyle olan ilişkisini veya bizzat kendi hayatını tehlikeye atmak pahasına konuşmayı seçmiştir. Kısacası itiraf, konuşan öznenin, beyan edilen sözün öznesiyle çakıştığı bir söylem ritüelidir; *parrhesia*'da ise konuşmacı konuşan özneyle çakışmayı amaç edinir.

Foucault Louvain'de, kâhin, bilge ve *techne* erbabına özgü hakikat söylemini araştırır. Kâhine ilişkin olarak, daha ileride, *Hakikat Cesareti*'nde onun kendi adına konuşmadığını, "kendisine ait olmayan bir söylemi ifade ederek dile getirdiğini" açıklayacaktır.[211] Kâhin şimdiki zaman ile gelecek arasında durur; ifşa eder ama sözü muğlaktır. Louvain Dersleri'nde kâhin Tiresias ile temsil edilir—en azından öfke yüzünden kehânet ile *parrhesia*'yı birbirine karıştırmadan önceki haliyle. Bilge ise kendi adına konuşur, fakat bunu ancak "birisi ona soru yönelttiği veya acil durumda şehir ona başvurduğu" takdirde yapar.[212] Nelerin olacağını söyleyen kâhinin aksine bilge, mevcut olanı söyler. Louvain Dersleri'nde bu figür, Serenus'un yardımına başvurduğu Seneca'dır. *Techne* erbabı ise bilgi ve becerilerinden kaynaklanan basireti başkalarının hizmetine sunmakla yükümlüdür. Onun hakikat söylemi, "ortak bilgi, miras veya gelenek" veya "kişisel aidiyet ve dostluk"tan kaynaklanabilecek bir bağ yaratır.[213] Louvain Dersleri'nde bu figür Oidipus'tur, en azından salgın Thebai'nin üzerine çökmeden önce. *Parrhesia* ile bu üç hakikat söylemi biçimi arasında her bir unsur açısından karşıtlık kurulur: *Parrhesiast*, kendi adına mevcut hakkında mümkün olan en açık biçimde konuşur; "bireylerin, durumların ve koşulların tekilliğine" müdahale etme zorunluluğuna öncülük eder ve bu vazifeyi üstlenir;[214] onun

210 A.g.y.

211 A.g.y., s. 16.

212 A.g.y., s. 18.

213 A.g.y., s. 24.

214 A.g.y., s. 26.

doğruyu dile getirmesi -Foucault'nun "yapısal olarak zorunlu" gördüğü- "nefret ve kaygı" olasılığına yol açar.[215]

İtirafta bulunan öznenin yoldaşına gelince, Louvain Dersleri olasılıkları ve karakterleri çoğaltır. *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*'te Charcot'nun yerine pek çok başka karakter sahneye çıkar: Leuret, Menelaos, Teiresias, İokaste, Kithairon'lu çoban, Seneca ve hepsinin gerisinde, *discrimen* ve *crimen* mütehassıslarından oluşan uzun resmî geçit: günah çıkaran rahipler, vicdan rehberleri, Engizisyon yargıçları, psikiyatristler, yargıçlar ve kriminoloji uzmanları. Hepsi de bir tür *alethurji* ile iştigal eder. Hepsi de bireyin kendisini -ve başkalarının da onu- kendisi hakkında hakikati söyleyen bir özne olarak kurmasını sağlayan bir ritüele iştirak eder. Gelgelelim, Foucault'nun *Hakikat Cesareti*'nde belirteceği gibi, bu kişilerin her birinin statüsü az çok kurumsallaşmıştır ve doğruyu söylemenin farklı tarzlarını yaşama geçirirler—bu ise, aksi bir etkiyle, bu hakikat oyunları içinde şekillenen öznelerin çeşitlenmesine yol açar. Örneğin Teiresias'ın kendisine biçtiği paya göre Oidipus kaderin oyuncağından başka bir şey değildir ve buna karşı koyar. Oysa kendisinin çobana şart koştuğu hakikat oyununda Oidipus, kendi sorumluluğunu, bir *techne* erbabı olarak kendi körlüğünün sebebinin kendisi olduğunu fark etmeyi başarır.

Kâhin, bilge veya *techne* erbabı kişinin yaptığı şey nasıl ki itiraf değilse, *parrhesiast*'ın da itirafta bulunduğu söylenemez. Diğerleri gibi o da doğruyu söyler. Ama doğruyu söyleme üslubu onu çok münferit bir itirafın ve itiraftan da öte, kişinin kendisine özen göstermesinin ortağı haline getirir. *Hakikat Cesareti*'nde Foucault onu "kendi hakkında doğruyu söylemenin vazgeçilmez unsuru olan öteki" olarak tanımlayacaktır.[216] Başkalarına "kendilerinin kim olduğuna dair körlükleri, yani ontolojik bir yapının sonucu olmayan, ancak bir hatadan, bir

---

215 A.g.y.

216 A.g.y., s. 8.

dalgınlıktan veya ahlaki bir savrukluktan kaynaklanan, dikkatsizliğin, rahat düşkünlüğünün veya zaafın sonucu olan körlük" konusunda yardım eder.[217] Vazgeçilmez bir figürdür, çünkü yardımını, belagat sanatının -madde madde- karşıtı olan bir diyalog biçiminde sunar. İlk olarak *parrhesiast*, konuşmacı ile beyanı bir inanmışlık ilişkisinde birleştirir, belagat ustası ile bu ikisini ayrıştırır. İkinci olarak, *parrhesiast* konuşmacı ile dinleyici arasındaki ilişkiyi tehlikeye atar, hatip ise bu ilişkiyi güvenceye alır. Üçüncü olarak, *parrhesiast* dinleyici ile beyan arasında bir bağı teklif eder, hatip ise bu bağı dayatır. Buna mukabil, *parrhesiast*, muhatabına kendisini özgürce cesur bir özne -hakikat cesaretine sahip bir özne- olarak kurma fırsatı sunar. Muhatabını, "bu hakikati kabul etme, idrak etme ve bir davranış ilkesi haline getirme cesareti göstermek gibi zor bir görev"le başbaşa bırakır—ki bu da onu muhatap aldığının işaretidir.[218] Louvain Dersleri'nde *parrhesiast* figürü, Menelaos'un meydan okumasyla yüzleşen Antilokhos'tur. Aynı zamanda Kithairon'lu çobanla yüzleştiği andaki Oidipus'tur—*Oidipus Kolonos'ta* yapıtında, kör müstebidin, kızının onu götürdüğü yolun sonunda kahramanca ölümünde görüldüğü gibi.[219]

Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek elbette vicdan muhasebesi ve vicdan rehberliği tekniklerini de irdeler. Bu tekniklerin antik dönemde ve Hristiyanlıkta büründüğü biçimleri karşılaştırarak, öznelerin -gerek kendileri üzerinde tahakküm kuran ve kendilerini yöneten şeyin kıskacını gevşetmek isteyen gerekse özerkliği itaate tercih etmekten vazgeçerek başkalarının arzusuna uysalca teslim olan öznelerin- şekillenmesine aracılık eden eylem ve söylemleri, ilişkileri ve *alethurjik* süreçleri araştırır. *Hakikat Cesareti*'nde ise, aksine, Foucault

217 A.g.y., s. 17.

218 A.g.y.

219 Bu önemli tespit için Daniel Wyche'a teşekkürler.

kendine özen gösterme ve *parrhesia*'ya ilişkin antik dönemde geçerli olan fikirleri öne çıkarır. Foucault, 1981'de hakikat ile yönetme biçimlerini incelerken 1984'te hakikat cesaretinin biçimsel koşullarını daha iyi tespit edebilmek için hazırlık yapmıştır sanki. Eğer bu varsayım geçerliyse, *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*'te ana karakter itirafta bulunan özne iken, *Hakikat Cesareti*'nde ana karakterin niye itirafın ortağı -*parrhesiast*, hatta belki de eleştirel filozof- olduğu açıklık kazanır.

Doğruyu Söylemek, Kendi Üzerindeki Mengeneyi Gevşetmek

Şimdiye kadar incelediğimiz üç boyutu birbirine bağlamak için, bu noktada öncelikle Foucault'nun *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*'te analiz ettiği öz-alethurji'lerin bilimsel söylemin varsaydığı öznenin soykütüğünü inşa etme görevine -ki *Öznenin Yorumbilgisi*'nin ilk dersinde açıklanmaktadır- nasıl katkı yapabileceğini göstermek önemli olacaktır.[220] İkinci olarak, bilimsel bir hakikat rejiminde -ki çoğunlukla içinde öznenin ortadan kaybolduğu bir rejimdir- hakikatin gücünü nereden aldığını ortaya koymak yararlı olacaktır. Üçüncü olarak, kimlik siyaseti ile "nesnelerin siyaseti" arasındaki kavşak noktasında yatan bu sorularda siyasi ve etik boyutun birbirinden ayrılamayacağını vurgulamak[221] ve Foucault'nun Louvain'deki bir röportaj sırasında gündeme getirdiği şu soruları hatırlamak isabetli olacaktır: "Alman aile reislerinin 1930'da faşist olmadığı düşünülürse, faşizm nasıl oldu da 'tuttu'?"[222] Demokratik rejimler tahakküm ile yönetimi birbirine nasıl bağlar?[223] Son olarak, *ethos* teriminin iki muhtemel anlamını

220 Bu konu hakkında bkz. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, s. 16–31.

221 Jean-Claude Milner, *La politique des choses* (Paris: Navarin, 2005).

222 Foucault, "L'intellectuel et les pouvoirs", içinde *Dits et ecrits*, IV, no. 359, s. 751.

223 A.g.y.

birbirinden ayırt etmek önem kazanacaktır. Bir yanda *ethos* sözcüğünün alışılageldik anlamı, yani aynı topluluğa mensup bireylerin sahip oldukları ortak bir dizi özelliğe dayanan tabiyet sürecinden kaynaklanan kimlik; diğer yanda ise, bireylerin, üzerlerinde tahakküm kurmak ve onları yönetmekte kullanılan kimlikleri çözündürdüğü süreci tanımlayan bir kavram.

Gelgelelim biz bu sonuç kısmında daha mütevazı bir görevle yetineceğiz: *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*'in "özneyi dönüştürmenin, kendimizi dönüştürmenin koşullarını ve sınırsız olanaklarını" aramaya nasıl katkı yaptığını araştıracağız.[224] Louvain Dersleri, *Hakikat Cesareti* ile birlikte okunduğunda Foucault'nun 1981'de gündeme getirdiği iki farklı eleştirel felsefe arasındaki ayrımı sezmek mümkün olabilir: İlki, "yöntembilimine dair yapılar"ın analizini içerir, ikincisi ise "althurjik biçimler"in analizini.[225] İkincinin ortaya attığı soru, "bir önermenin hangi koşullarda doğru olduğu"nu değil, bir önermenin neyi gerçekleştirdiğini ve bunun geri döndürülebilir olup olmadığını araştırmaktır.[226] Foucault'nun Louvain'de analizinin çerçevesini çizerken, "pozitivizmin karşıtı değil ancak tezat-sesi olan bir *karşı-pozitivizm*" tarif etmesi,[227] Kantçı eleştirinin ötesinde, "Aydınlanma cesareti"nin koşullarını arıyor olabileceğini işaret eder.[228] Ne olduğumuzu (hakikatin tespiti) bilme cüreti göstermek (hakikat imtihanı) yönündeki meydan okumaya karşılık nasıl konuşabilir ve böylelikle kendimizi dönüştürme olanağını (hakikat imtihanı) nasıl açabiliriz? Tıpkı Antilokhos ve Menelaos gibi, kendimizi hakikat cesaretine sahip özneler olarak kurma çağrısına nasıl karşılık verebiliriz?

---

224 Foucault, "Subjectivity and Truth", *The Politics of Truth*, s. 153.

225 Foucault, *Le Courage de la vérité*, s. 5.

226 Foucault, "Giriş Dersi", bu kitap içinde.

227 A.g.y.

228 Bu karşıtlık hakkında bkz. Foucault, "Eleştiri Nedir?" çev. Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı, 2021.

1980'lere gelindiğinde, Foucault sözün yalnızca bilgilendirmekle [*informer*] kalmayıp, aynı zamanda nasıl dönüştürebileceği [*transformer*] sorusuna hiç de yabancı değildi. Örneğin 1978'de yapılan bir röportajda *Deliliğin Tarihi*'ni nasıl tarif ettiğine bakabiliriz. Kitabın, gerek kendisinin gerekse okurun "delilikle, delilerle, psikiyatri kurumuyla ve bizzat psikiyatri söyleminin hakikatiyle" olan muhtemel "tarihsel, teorik, ahlaki ve etik ilişkisini" dönüşüme uğrattığını açıklıyordu.[229] Foucault kitabın "tarihsel bir hakikatin kayda geçirilmesinden çok daha öte... bir deneyim" olarak işlev gördüğü tespitinde bulunuyordu.[230] Bu elbette "söylenenlerin hâlâ, akademik ve tarihsel olarak kanıtlanabilir bir hakikat açısından doğru olması"nı gerektiriyordu; ancak "en can alıcı nokta, bu doğru ve tarihsel olarak kanıtlanabilir gözlemlerden ziyade, kitabın kışkırttığı deneyimdi. Gelgelelim bu deneyim ne doğrudur ne de yanlış. Bir deneyim daima bir kurgudur. Kişinin kendisi için inşa ettiği bir şeydir, öncesinde var olmayan ve sonrasında var olmayacak bir şeydir."[231] Foucault *Hapishanenin Doğuşu* hakkında da çok benzer terimlerle konuşuyordu: "Belli bir dereceye kadar, tamamen tarihsel bir çalışma bu. Ama onu çok seven veya nefret edenlerin böyle hissetmesinin sebebi, kitabın kendilerinden, çağdaş dünyadan veya kendilerinin herkesçe kabul edilen çağdaş dünyayla kurdukları ilişkilerinden bahsettiğini hissetmeleriydi."[232]

Benzer şekilde, *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek* ve aynı dönemde verdiği diğer seminerler de, özneyle kurulan tarihsel, teorik ve etik ilişkimizi dönüştürmeye yönelik bir çaba olarak yorumlanabilir. Tıpkı Oidipus gibi bizler de, bir başkasını lanetler ve *discrimen*'in sınırından öte tarafa, *crimen*'in barbar

---

229 Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" ("Conversatione con Michel Foucault", D. Trombadori ile söyleşi, Paris, *Il Contributo* 4, no. 1 [Ocak–Mart 1980], s. 23–84); *Dits & ecrits* IV, sayı 281, s. 45.

230 A.g.y.

231 A.g.y.

232 A.g.y., s. 47.

topraklarına iterken aslında kendimizden bahsettiğimizin çoğu zaman farkına varmayız. Bu durum, doğal olarak, büyük bir güçlüğe yol açar: Böylesine ayan beyan görünen bir şeyi sorgulamak ve kimliklerin kıskacını gevşetmek için nasıl konuşmalıyız? Nasıl ilerlemeliyiz, dilsel edimleri nasıl bir koreografik sıraya koymalıyız? Doğruyu söylemek, hakikat söyleminin ruhta dönüşümler yaratmasını, yani *ethopoietik* etkiler meydana getirmesini sağlayacak "bir dizi işlem" içinde nasıl somutlaşır?[233] Nasıl konuşmalı, nasıl yazmalı ki öznenin, tıpkı kendine özen gösterme pratiklerinde olduğu gibi, "kendisini değiştirmesi, kendisini dönüştürmesi, kendisini yerinden etmesi ve bir dereceye kadar kendisinden başkası olması" sağlanabilsin?[234]

Muhtemel bir yanıt şimdiye kadar ileri sürdüklerimiz içinden çıkabilir: Foucault'nun 1981'de Louvain'de, öznelerin kendileri hakkında konuşup yazmak suretiyle kimliklerini nasıl sabitlediklerini ve kendilerini nasıl şekillendirip dönüştürdüklerini analiz etmesi, hakikat aracılığıyla yönetmeyi incelemeye girişmesi, hakikat cesaretinin koşullarını ortaya çıkarmak içindir. Fakat bu hipotezin tamamlanması gerekir: Foucault'nun projesi kişinin kendi üzerindeki kıskacını gevşetmeyi başaracak öz-alethurjik bir pratik geliştirmektir sanki. Hem etik hem de siyasi bir dönüşüm olacaktır bu; eleştirel pratiği zenginleştirmek ve sorgulamak için tekrar tekrar felsefi metinlere dönmeyi gerektiren klinik-felsefi bir pratik.

Austin, "Kelimeler aracılığıyla şeyler yapmak nasıl mümkün olur?" diye sormuştu. Foucault'nun sorusu ise şöyle ifade edilebilir: "Kelimeler aracılığıyla şeyleri çözmek nasıl mümkün olur?" Austin gibi Foucault da, *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*'te dilin söz edimi ile ilişkili [*illocutoire et perlocutoire*] boyutlarını araştırır. Austin gibi o da, felsefe geleneği ve bilimsel söylem içindeki kategorik önermelere ve herhangi

233 Foucault, *Le Courage de la Vérité*, s. 61.

234 Foucault, *L'Hermeneutique du sujet*, s. 17.

bir beyanın doğruluğunu salt sözün kendi içinde değerlendiren *apofanik* hakikat oyunlarına atfedilen imtiyazlı konuma meydan okur. Bununla birlikte, aralarındaki iki farkı belirtmek gerekir. İlk olarak, Louvain Dersleri yalnızca çeşitli sözlü performansları ve öz-alethurjileri incelemekle kalmaz; pragmatik açıdan incelenirse, derslerin de bizzat birer alethurji ve performans biçimine büründüğü görülür.[235] İkinci olarak, Foucault'ya göre kelimelerin yaptığı ve bozduğu şeyler, bizlerin yönetilmesine aracılık eden kimliklerdir. Yaptıkları ve çözdükleri şey, bir alethurji aracılığıyla "kendisini kendisine doğru söyleyen bir özne olarak takdim eden ve başkalarınca da böyle tanınan" özneyle kurduğumuz özdeşleşmedir.[236] Eğer bu doğruysa, özneyi kendisine ait kıldığı kimliklere bağlayan zincirleri açmak için nasıl konuşmak gerekir—hele de bu bağlar mantıksal bir önkoşul türünden nesnel bir biçime ve "ekonomik ve bilinçdışı yatırım"[237] türünden öznel bir biçime sahipken, üstelik şahsi menfaat ve bağlılığın türlü biçimlerinden güç almaktayken?

Bildiğimiz gibi Althusser'e göre somut bireyleri ve özneleri kuran şey, içinde kendilerini tanıdıkları bir çağrıdır—Althusser ideolojinin işlevini bu süreç içinde tanımlar. Foucault ise soruyu yeniden formüle eder: Tabiyetin söylemin bir etkisi olduğunu ve farklı söylemsel pratiklerin farklı öznellikler ürettiğini varsayarsak, hem konuşan kişi hem de muhatabı açısından, Kant'ı onca endişeye sevk eden vesayet durumunu aşmayı -engellemek yerine- desteklemek için nasıl konuşmak, nasıl yazmak gerekir? Söyleyen kişi, dinleyen kişi ve söylenen şey arasındaki ilişkiyi nasıl kurmalıyız ki öznelerin aydınlanmış veya otonom -yani başkalarının aklına tabi olmak yerine

235 Burada Foucault'nun *L'Usage des plaisirs*, s. 15'te benimsediği perspektifi mevcut duruma uyarlıyoruz.

236 Foucault, *Le Courage de la vérité*, s. 4.

237 Foucault, "Les Intellectuels et le pouvoir" (entretien avec G. Deleuze), s. 314.

kendi idrakini kullanabilecek konumdaki- özneler olarak şekillenmesine yardımcı olabilelim?

Bu yolu tutmuş birisinin -belli bir körlüğü aşmaya veya bir başkasının aşmasına yardım etmeye çalışan birinin- Sokrates kadar ketum olması gerektiği düşünülebilir.[238] Oysa *Hakikat Cesareti*'nin kimi bölümleri, bunun belki de her zaman en iyi yaklaşım olmadığını; bazı koşullarda filozofun salt "sorular sormakla yetinmesi"nin mümkün olmadığını ima ediyor gibidir.[239] Belki de kendimiz üzerinde uğraşırken, "erişilemez olduğu söylenen şeylerden azami miktarına erişmeliyiz."[240] Her halükârda Foucault bazı yerlerde *parrhesiast*'ın, "yorumlama gibi güç bir işi" her zaman muhatabı olan kişilere bırakmaması gerektiğini öne sürüyor gibi görünür.[241] Öyleyse *parrhesiast* ketum bir tavır ile yorum yapan bir ses arasında nasıl bir yol izlemelidir?

Foucault bu çetrefil soruya henüz 1971'de bir yanıt önermişti. Nietzsche'ye, soykütüğüne ve "akademik hakikat" açısından doğru olan ve kurgu üslubunda anlatılan, yöntem bakımından çeşitlilik gösteren tarihçelere döndüğü sırada yapmıştı bu.[242] Bildiğimiz gibi bir dizi, bir elemanlar kümesinden oluşur, öyle ki elemanlardan herhangi birinin anlamı, gösterge ile atıfta bulunduğu nesne arasındaki, kelime ile şey arasındaki karşılıklılık ilişkisinden değil, unsurun ilişkili olduğu diğer unsurlardan ve oyunda geçerli olan farklar sisteminden kaynaklanır. Eğer filozof ketumluğunu koruyorsa, hitap ettiği kişilere ne düşünmeleri gerektiğini söylemekten kaçındığı içindir. Ama aynı zamanda yorumlama işine öncülük ediyorsa, onları düzenlediği

238 Foucault, *Le Courage de la vérité*, s. 27.

239 A.g.y.

240 Michel Foucault, "Est-il important de penser?" (D. Eribon ile söyleşi, ilk basım *Liberation*, sayı 15, 30–31 Mayıs 1981, s. 21); *Dits et ecrits* IV, sayı 296, s. 182.

241 Foucault, *Le Courage de la vérité*, s. 17.

242 Foucault, *Language, Memory, Counter-Practice*, s. 161.

dizinin izleyicileri haline getirerek düşünmeleri için onlara malzeme sunmuş olur. Onları mevcut zamanın başkaları için ne ifade ettiği üzerine düşünmeye davet etmiş olur: Her tarihçe belli anlara ve ilişkilere dikkat çekerek bunlar hakkında bilgi sunar, böylece bunların dizi içerisinde daha sonraki karşılaştırmalar için malzeme sunmasını sağlar. Filozof aynı zamanda dinleyicileri kendi mevcut durumları üzerine düşünmeye davet eder. Anlatılan tarihçeler bir dizi içine yerleştirildiğinde, her birinin içerdiği önerme ve nesnel atıflar erirken, benzerlikler, tersyüz edişler ve yer değiştirmelere dair bir dizi soru ve dönüşüm yüzeye çıkar. Bu arada yeni bir araç da ortaya çıkar. Başlangıçta bir kaleydoskopa benzeyen bu araç, okur onu ele aldığı anda, mevcut durum içerisinde bulunan ve mevcut duruma dair önceden farkına varamadığı şeyleri görmesini sağlayan bir teleskobu andırır daha çok.[243]

---

243 Foucault Kartezyen kuşkunun gelişiminde delilik ve rüyaların rolü hakkındaki düşüncelerine Jacques Derrida'nın getirdiği itiraza yanıt verirken, kuşku karşısında bir direnç noktası tespit eder, "*verili gerçekliğin içinde* düşünen öznenin kuşkunun harekete geçirilmesine karşı" gösterdiği "de facto" bir direnç. Descartes'ın ilk *Meditasyon*'unda delilik ve rüyadan bahsetmesi bu direnci kırmak içindir. Zira her ikisi de "öznenin verili gerçeklik sistemine dair kuşkuyu harekete geçirir." İlk sırada delilik gelir: "Deliler kendi verili gerçekliklerine dair bir yanılsama içinde yaşarlar: Çıplak iken kendilerini giyinik zannederler, yoksul iken kral." Fakat burada kullanılan dil çok keskindir, zira özneyi deli olarak adlandırmak onu ehliyetten mahrum bırakır ve "kuşkuyu katederek muhtemel bir hakikate doğru tefekkürünü makul bir biçimde sürdürmekten aciz olduğunu varsayar." Bu yüzden Descartes, özneyi hem "kendi verili gerçekliğinden *gerçekten kuşku duyan* hem de açık hakikat dışındaki her şeyi ayıklayan geçerli bir tefekkürü sürdürebilen bir birey olarak resmeden rüyalara döner. (Michel Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu", *Histoire de la folie à l'age classique*, s. 595–97). *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, Descartes'ın metniyle çift katmanlı bir ilişki içindedir. Foucault bir yandan, Kartezyen öznenin ve onun düşünen bir özne olarak inşa edilebilmesi için deliliğin nasıl dışlandığının soykütüğünü çıkarmaya girişir, diğer yandan bu "diziler dizisi", bu "eşzamanlı karnavallar" öznenin verili gerçeklik sistemi hakkında kuşku uyandırmayı amaçlayan birer alıştırma işlevi arz eder, tıpkı Descartes'ın ilk *Meditasyon*'undaki delilik ve rüyalar gibi. Öyleyse bu alıştırmaların görevi, okuru, Descartes'tan bu yana öznenin verili gerçekliğini oluşturan şey hakkında, yani Kartezyen *cogito* hakkında gerçekten kuşku duymaya teşvik etmek olacaktır. Bunu yaptıktan sonra, okurlar, hakikate

Foucault'nun 1981'de *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*'te anlattığı tarihçeler, kendilerini tabi kılan ve aynı anda da özneleştiren karakterleri karşımıza çıkarır: kim olduklarını söyleyerek kendilerini, kendi uyguladıkları veya kendileri üzerinde uygulanan iktidara tabi kılan karakterler. Bu tarihçeler dinleyenlere, ihtilafın çözümlenmesinin hukuk-öncesi ve hukuki biçimleri hakkında, antik dönem ve Hristiyanlıkta vicdan muhasebesi ve vicdan kılavuzluğu pratikleri hakkında, *exomologesis* ve *exagoreusis* hakkında, tahkikat, muayene ve uzmanlık hakkında bilgi sunar. Böylece dinleyenlerin, şimdiki zamanı daha iyi görmeyi ve okumayı sağlayacak birtakım kategorileri ve biz dizi soruyu tümevarım yoluyla keşfetmesini sağlar. Kategoriler: tabiyet biçimleri, etik içerik, benliği dönüştürme teknikleri ve *telos* vb. Sorular: konuşan kişi kimdir (rehber mi, rehberlik edilen mi), aralarındaki ilişki geçici midir yoksa sonsuz mu, kişi kendisinin hâkimi haline gelir mi yoksa sonsuza kadar itaatkâr durumda mı kalır, vb. *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek* bu açıdan, "tek bir gerçek mekân içinde, tek tek ele alındığında birbiriyle bağdaşamayacak pek çok sahayı çakıştırabilen" bir heterotopyadır.[244] Burada her bir bireye "içinde kendi küçük kişisel çürümesini yaşayacağı kendi kutucuğu"nu veren bir dizi sahne görürüz. Sahneler bakan kişi üzerinde bir ayna etkisi yaratır.[245] Kendilerini olmadıkları yerde görmelerini -görmeye, görünürlüğe dair bir durum- ve bulundukları yerde olmadıklarını keşfetmelerini sağlar.

Foucault'nun 1978 tarihli "Eleştiri Nedir?"deki önermesini belki şimdi daha iyi anlayabiliriz. Aydınlanmayı -bilme cesaretini- "temel soru" olarak kabul etmek, "doğru söylem ile bu

---

nasıl bağlandıkları hakkında bir tefekküre girişebilirler, ancak "hakikate yaslanmadan" ve tefekkürleri sırasında Descartes'ın kendine sunduğu güvenceden kendilerini mahrum bırakarak. Bkz. bu kitapta "Dördüncü Ders", n. 59.

244 Foucault, "Of Other Spaces", *Diacritics* 16, no. 1 (Bahar 1986), s. 25.

245 A.g.y.

söylemle ilişkili tabiyet mekanizmalarını formüle eden mantıksal yapılar arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusunu esas alan bir tarihçeyi -sanki bir kurgu aracılığıyla- inşa etmek" anlamına gelir.[246] Aynı şekilde, arkeoloji, soykütüğü ve stratejinin niçin "birbiri ardından gelen ve birbirinden türeyen düzlemler" değil de aynı analizin zorunlu olarak "eşzamanlı boyutları" olduğunu daha iyi kavramak mümkün olabilir.[247] Bilme cesareti göstermek için, anlaşılan, felsefi-tarihsel bir pratiğe girişmek gereklidir, ki Foucault bunun ne tarih felsefesi ne de felsefe tarihi olmadığını ısrarla vurgular. Kişi, kendisini hakikat söyleminin varsaydığı özne haline getiren aidiyetin kıskacından kurtulmalıdır.[248] Bunu başarmak içinse, "kendi tarihini yapmak gerekir."[249]

Felsefe tiyatrosunda [*theatrum philosophicum*][250] hakikatin nasıl *ethos*'a, *ethos*'un da hakikate dönüştürüldüğünü açığa vuran bir dizi fasıl -diziler dizisi- sahnelemek gerekir.[251] *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek* bu dizilerden biridir.

Kuşkusuz netameli bir konudur bu. Foucault kendisini bir itirafın ortağı haline getiriyormuş gibi görünüyorsa da bu öyle bir itiraftır ki, özne kendisine itirafta bulunurken (veya

---

246 Foucault, "What is Critique?", *The Politics of Truth* (Los Angeles: Semiotext(e), 1997), s. 56.

247 A.g.y., s. 65.

248 Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 45.

249 Foucault, "What is Critique?" in *The Politics of Truth*, s. 56.

250 Foucault, "Theatrum philosophicum", s. 75–99. Foucault'nun 'felsefe tiyatrosu' sözüyle kastettiği şey, "tiyatro üzerine bir düşünce veya tiyatronun göstergelerle yüklü oluşu değil, felsefenin bir sahneye dönüşmesi, karakterler, işaretler ve bir daha tekrarlanmayacak benzersiz bir olayın tekrarına dönüşmesi" idi. Michel Foucault, "Arianne s'est pendue" (ilk basım *Le Nouvel Observateur*, no.229, 31 Mart –6 Nisan 1969, s. 36–37), Michel Foucault, *Dits et ecrits*, I, no. 64, s. 767–71.

251 Dizilerin dizisi kavramı hakkında bkz. Foucault, *L'archeologie du savoir*, s. 15 ve 19; Türkçesi: *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan. İstanbul: Ayrıntı, 2022(5. Bs.); ayrıca bkz. Defert, "Situation du cours", Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 269.

bulunmazken) onu yakalamaya fırsat vermez. Foucault dinleyicilere, onlara ancak yarısını söylediği bir hakikati cesaretle kabul etmek gibi “ahlaki bir görev” önerir.[252] Bu durum Foucault’nun Sophokles’in *Kral Oidipus*’una duyduğu ilgiyi, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*’den *Kendini ve Başkalarını Yönetmek*’e uzanan ve *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*’i de içeren süreçte tekrar tekrar bu metne neden geri döndüğünü açıklayabilir. Foucault *Kral Oidipus*’ta özellikle iki yönü öne çıkarır: Bunların biri, “öykünün eksik kalan yarısı aracılığıyla yeniden inşası”dır (‘sembolik mekanizmanın çifte oyunu’ olarak adlandırır bunu, sembol *Oedipus*’tur);[253] diğeri ise, Oidipus’un nihayet “yaptığı şeyi yapan kişi olarak kendisini teşhis edebilmesini” ve “ben” diyebilmesini sağlayan tekrar zorunluluğudur (bu ise, bir çift karakterden her birinin hakikatin yarısına sahip olduğu ve bunu dile getirdiği üç farklı alethurjiye tekabül eder).[254]

Sonunda, bu bizi, “bir miktar inatçılıkla izinden gitmeye değer o yegâne merak türünü -kişinin bilmesinin uygun olduğu şeyi sindirmesini amaçlayan merak değil de, insanın kendi üzerindeki mengeneyi gevşetmesini sağlayan merak”ı- kılavuz edinmek konusunda özgür kılar.[255] Diğer bir deyişle, bizi kimliklerimize bağlayan taahhütlerden ve menfaatlerden ve eğer Diogenes gibi eylemimizin arkasında durma cesareti göstermeden bu kimlikleri terk edersek çırılçıplak ortada kalacağımıza dair korkudan sıyrılmamızı sağlayabilecek merak. Foucault, “*bios philosophikos*’un faydacı egemenliğini, savaşçı bir dayanıklılığa geri çeviren” Kinik yaşamın savaşçı bir yanı olduğunu ileri sürer.[256] Hakikatle yönetmek üzeri-

252 Foucault, *Le Courage de la vérité*, s. 17.

253 Foucault, “Le savoir d’OEdipe”, s. 240.

254 A.g.y. Ayrıca bkz. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, s. 191; ve *Kabahat İşlemek, Doğruyu Söylemek*, “İkinci Ders”.

255 Foucault, *The Uses of Pleasure*, s. 8.

256 Foucault, *Le Courage de la vérité*, s. 261.

ne bir inceleme eğer bireylerin kendilerini birer özne olarak inşa etmelerini ve kendi hakikatleri olarak verilen kimliklere bağlanmalarını sağlayan söz edimlerini irdelemek anlamına geliyorsa, hakikatin iktidarına hakikat cesareti ile karşı çıkmak da, öznelerin, yönetilmelerine hizmet eden kimliklerden sıyrılmalarını mümkün kılacak felsefi-klinik bir pratik icat etmek anlamına gelebilir.

İSİMLER DİZİNİ

KAVRAMLAR DİZİNİ

I-İ

Kabahat İşlemek - Doğruyu Söylemek
Michel Foucault

Kabahat İşlemek - Doğruyu Söylemek, Michel Foucault'nun özel bir davetle gittiği Louvain Üniversitesi'nde 1981 yılında verdiği seminerlerin metninden oluşuyor. Seminerler; başlangıcından günümüze kadar olan sürede ceza pratikleri çerçevesinde, hakikat söylemi ile yargılama arasındaki bağın ve ilişkinin bir biçimi olarak itirafın tarihçesinin eskizini çiziyor.

M. Foucault, ilk iki seminerde Antik Yunan'ın hukuk-öncesi dönemini ele alıyor. İlk seminerde mücadele ve doğru kabul edilen ile adil kabul edilen arasındaki ilişkiyi gündeme getirirken ikinci seminerde ise muktedirin bilgisini ve hakikat arayışını gündeme taşıyor. Sonraki iki seminer, M. Foucault'nun "itiraf, günah çıkarma ve soruşturma" sorunuyla ilişkilendirdiği Orta Çağ ve Hristiyanlığa odaklanıyor. Modern ve çağdaş dönemi ele alan son iki seminer ise "itiraf, muayene ve uzmanlığa dair sorunlar" etrafında şekilleniyor.

Seminerler boyunca, "doğru söylemenin veya doğru sözün, siyasi ve kurumsal etnolojisi" denebilecek bir perspektif benimsenmiştir. M. Foucault burada, herhangi bir önermenin doğru veya yanlış kabul edilmesi için yerine getirmesi gereken koşulların tespit edilmesini değil, hakikat oyunları ile iktidar oyunları arasındaki ilişkinin analizini yapmaktadır: hakikat bir silah olarak, söylem ise bir polemik ve stratejik veriler kümesi olarak görülmektedir.

Seminerlerde yürütülen soruşturmanın alanı iki soru ile tarif edilebilir. İlk soru: Suç ve suçluya ilişkin olarak, hakikat sorusu hangi pratikler aracılığıyla şekillenir? İkinci soru: Kendisini suçlayacak bir şey söylemek üzere olan kişi kendisi hakkında nasıl doğruyu söyler? Bu sorular suç ve suçlunun ötesinde, doğru ve yanlış oyununa yeni bir nesneyi dâhil ederler, ki bu da kişinin kendisiyle olan ilişkisidir.

KTB	KABAHAT İŞLEMEK - DOĞRUYU SÖYLEMEK MICHEL FOUCAULT
KİTAP NO	DİZİ ADI
630	TEORİ



